Christoph Jamme

Paidós Studio

Introducción a la filosofía del



en la época moderna y contemporánea

130

Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. F. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
119. E. Roudinesco y otros - *Pensar la locura*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*
131. R. Espósito - *El origen de la política*
132. E. Riambau - *El cine francés 1958-1998*

Christoph Jamme

Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Einführung in die Philosophie des Mythos.* Band 2. *Neuzeit und Gegenwart*
Publicado en alemán por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991

Traducción de Wolfgang J. Wegscheider
Revisión técnica de Joan Carles Mèlich

Cubierta de Mario Eskenazi

Este libro se ha publicado con la ayuda de INTER NATIONES, Bonn

ISBN: 84-493-0643-4
Depósito legal: B. 49.811/1998

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

PRÓLOGO

Este segundo volumen de la *Introducción a la filosofía del mito* sigue en su planteamiento de la relación entre mito y razón los mismos principios que ha observado Luc Brisson en su obra al respecto: aunque el mito constituye un fenómeno complejo y, por consiguiente es objeto de ciencias muy diversas (filosofía, teoría del arte, antropología, psicología, etnología, ciencias comparativas de las religiones, entre otras), aquí nos limitamos a la filosofía o, para ser más precisos, a teorías filosóficas acerca de la esencia del mito (siendo, naturalmente, muchas veces fluidas las fronteras entre mitología filosófica y mitología estética). Pretendemos presentar, por lo menos en sus aspectos fundamentales, la historia de esta formación de teoría cubriendo con este volumen —puesto que el primero cubre los siglos que van desde la Antigüedad hasta los albores del Renacimiento— el período de tiempo desde el Renacimiento tardío hasta nuestra época contemporánea y destacando sobre todo la evolución a lo largo del siglo xx.

La relación entre filosofía y pensamiento mítico es tensa desde la llamada «época del eje» y su avance, sobre todo en Grecia. La controversia se ve especialmente agudizada a partir del movimiento europeo de la Ilustración. Como lo ha re-

sumido hace poco Georg Scherer: «El interés por el mito acompaña como una sombra a la sociedad fundada sobre criterios de racionalidad científico-técnica. Desde hace aproximadamente doscientos años, el mito viene siendo objeto de la investigación científica de la religión, objeto de consideraciones de la teoría del arte, así como objeto de trabajos psicológicos y sociológicos. Este interés amplio encuentra su motivo en el deseo de llegar a descubrir el suelo histórico del cual despegó históricamente la racionalidad».[1] Con esta publicación queremos presentar, aunque sea esquemáticamente, las etapas más importantes de este proceso, en la medida en que tienen que ver con la filosofía en sentido más estricto. No pretendemos ofrecer una historia de la mitología (esta historia ya se ha elaborado en el trabajo de investigación de Jan de Vries [1961] y por Axel Horstmann [1972] en su trabajo acerca de la historia de los conceptos).[2] Tampoco puede ni debe tratarse en esta presentación de las cuestiones metodológicas y científico-teóricas relacionadas con la interpretación del mito (este aspecto lo he tratado en otro lugar).[3] Sin embargo, por lo menos en la introducción queremos mencionar —aunque brevemente— los problemas a los que tiene que enfrentarse, especialmente en la época moderna, una teoría filosófica del mito. En lo demás, nos dejamos guiar en

1. G. Scherer, en G. Larcher (comp.), *Symbol-Mythos-Sprache. Ein Forschungs-Gespräch* (comp.), Annweiler, 1988, pág. 19.

2. J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munich, 1961; A. Horstmann, «Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 23 (1979), págs. 7-54, 197-245.

3. Véase mi obra «*Gott an hat ein Gewand*», *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Francfort, 1991. En particular, cap. I. Algunas reiteraciones (especialmente en los dos últimos capítulos) han sido inevitables y se han señalado adecuadamente.

nuestro planteamiento por el postulado (hoy en día formulado sobre todo por Hans Blumenberg) de que no se puede decidir científicamente la verdad del mito, y que, por consiguiente, sólo podemos atenernos a la verdad de su reconstrucción.

Quiero dar las gracias al Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS), en Wassenaar, por la concesión de una beca de un año entre 1989 y 1990 para poder trabajar en un entorno que podría describirse como paradisíaco, tanto en sus aspectos científico-comunicativos como paisajísticos, que pude aprovechar para terminar este libro.

INTRODUCCIÓN

La palabra *mito*, que aparece por vez primera en la epopeya ática, originalmente significaba lo mismo que *logos*: ambos términos quieren decir «palabra», siendo logos la palabra plena de sentido, el discurso racional. Hasta la época de Sófocles, mito significaba la palabra hablada, y posteriormente, como «la palabra legada imperiosa»,[1] sustituía el ιεροσ λογοσ, la palabra sagrada, para significar finalmente la narración (no verídica, la fábula), la saga de los dioses. En Alemania, la palabra la encontramos desde principios del siglo XVI como «fábula»; sólo doscientos años más tarde va adquiriendo el significado de «narración que trata de los dioses». El término «mitología» se emplea homónimamente tanto para el conjunto de los mitos legados a través de las generaciones de un pueblo, como también para los trabajos metodológico-científicos que los tienen por objeto. En vez de intentos de definición poco fructíferos, las teorías funcionalistas o una fenomenología de lo mítico prometen mejores éxitos en cuanto a la aclaración del término. En todas las etnias de pueblos primitivos, el mito reúne distintas funciones básicas:

1. G. Lanczkowski, H. Fries y V. H. Elbern, «Mythos», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, Friburgo, 1962, págs. 746-754, aquí 746.

en su vertiente «culto-religiosa» transmite las verdades sagradas y decide sobre culpa o inocencia; en su vertiente «histórico-social» narra la historia de una institución, de un rito o de determinado desarrollo social, es decir, hay historias que narran ampliamente el origen de formas detalladas de la vida social (mito etiológico); en su expresión «política», los mitos revelan un narcisismo colectivo primario y están al servicio de la autorrepresentación, de la «conciencia de identidad de la colectividad humana».[2]

No solamente los conceptos, sino también las visiones históricas, han quedado difusos, lo cual dificulta aún más cualquier categorización del mito: hoy en día no creemos ni en la construcción de W. Nestle de un camino lineal *del mito al logos* (puesto que el proceso del desprendimiento del pensamiento racional de ideas y conceptos míticos aún no se puede considerar como concluido) ni en el esquema de un recorrido en tres etapas —durante mucho tiempo canonizado en la historia de la religión— pasando de la magia a través del mito (politeísmo) para llegar a la religión (monoteísmo). No debemos, con todo, ni descalificar el mito como «prelógico» (Lévy-Bruhl), expresión de una etapa infantil de la humanidad desde hace mucho superada por la ciencia, ni tampoco apresurarnos a transformarlo en un pensamiento científico que nos es familiar (Lévi-Strauss). En el primer caso, queda sin respuesta la cuestión de la importancia del mito en la época contemporánea (pues el mito enigmático no está sepultado ahí en algún lugar de la prehistoria desaparecida [Gehlen], sino que forma parte irremediablemente de nuestra experiencia [Kolakowski, Picht, Waldenfels]). En el segundo caso, se

2. W. Dupré, «Mythos», en H. Krings y otros (comps.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* vol. 4, Munich, 1973, págs. 948-956, aquí 950.

elimina la extrañeza del pensamiento pagano. Ambas formas de tratar el mito reflejan planteamientos vinculados a la Ilustración que cabe corregir: el mito no es algo que haya quedado superado por la irrupción del pensamiento teórico; constituye más bien ilustración una vez que pretende otorgar sentido a relaciones naturales oscuras. El mito no pretende ser ninguna descripción del mundo, sino que constituye un *concepto* de relaciones de los seres humanos frente a sus experiencias y frente al mundo. A menudo olvidamos que la ciencia moderna no significa sólo intensificar referencias, sino que nos ofrece igualmente conceptos; nos enseña, sobre todo, a sospechar de lo excesivamente obvio que una y otra vez intentamos introducir en nuestra descripción del mundo y de nosotros mismos —en resumen: nos enseña el autodistanciamiento—.[3] Y es precisamente en este punto donde coincide con el mito: también el mito es *secundario*. El mito es la respuesta a determinadas experiencias de déficit (que conllevaron a la separación fundamental entre lo sagrado y lo profano), vividas seguramente por vez primera en la época de la revolución neolítica (o sea, en la transición de las culturas de cazadores a las culturas de agricultores).[4]

El mito siempre era *narración verbal* y estaba vinculado a culturas que carecían de escritura. Con la transición hacia su plasmación en textos, se falsificaba su misma esencia. De este modo, aunque los mitos griegos (en cuya gestación Nilsson pudo encontrar algunos trazos incluso de la cultura minoicomicénica) sólo se nos hicieron interpretables donde habían ad-

3. D. Henrich, en P. Koslowski, R. Spaemann y R. Löw (comps.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, (comps.), Weinheim, 1986, págs. 89 y sigs.

4. Véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. III.

quirido forma literaria, no nos es posible, a través de esta vía literaria, experimentar cómo los griegos vivían sus dioses. Ahí donde nosotros abarcamos el mito, él mismo ya es testimonio de una ruptura, él mismo ya constituye interpretación, reflexión. El mito literario es tardío, no es arcaico. Homero y Hesiodo forman parte de aquel movimiento de ilustración que había sido iniciado por la filosofía natural jónica en el siglo VI antes de Cristo. La fecha de nacimiento de la filosofía griega significaba al mismo tiempo el fin de la aceptación sin crítica de los mitos legados; la naturaleza dejó de explicarse en términos míticos o antropológicos, y la autonomía desplazó el destino mítico (Heráclito, B 119: ἦθοσ ἀνθρ ώπω δαίμων). Posteriormente, Platón sistematizó el mito sobre la base de un único logos.

Desde el último período de la Antigüedad ha habido intentos sistemáticos de interpretar el mito. Cómo los griegos mismos vivían su mitología, no lo sabemos. Los testimonios literarios parecen indicar que desde Homero y aún hasta Herodoto las narraciones míticas se tomaban por legado histórico-genealógico. Pero ya Herodoto discute ocasionalmente variantes diferentes de un mito y, en algunos casos, replica a Homero. Al igual que Herodoto, también los poetas áticos de la tragedia ven el mito como descripción realista de la historia. Sólo más tarde, después de que dejaran de ser tan estrictos los vínculos religiosos, surgiría la interpretación explícita del mito. Además del racionalismo y el eumerismo, la alegoría constituía ya en la Antigüedad el método de interpretación más importante que encontró su punto culminante en Proclo; dominaba también durante la época medieval, y experimentó un nuevo auge en la segunda mitad del siglo XVI, con una oleada de manuales mitográficos. La misma Ilustración admitía aún los mitos como conocimiento útil para artistas y eruditos, lexicológicamente registrable (Hederich).

Pero ya durante el Barroco empiezan a dejarse ver tendencias contrarias que atribuyen al mito importancia histórica. De este modo, para Vico el mito deja de ser ropaje (alegórico) para revestir determinada verdad y se convierte en procedimiento al servicio de la interpretación de la realidad. Desde Vico (y, aún antes, desde Tournemine)[5] hasta Freud, una idea vuelve a encontrarse en la psicología de la religión: que el mito y la religión tendrían sus raíces en el *miedo*. En nuestra época, Blumenberg procura establecer el origen exacto de este miedo en el momento histórico en que el hombre abandona el bosque y —caminando erecto— pisa la sabana abierta (idea a la cual se oponen argumentos americanos que dicen que el hombre había empezado a caminar erecto ya viviendo en el bosque, pues de otro modo, desplazándose excesivamente lento, no hubiera podido sobrevivir en la sabana). En esta línea de tradición, Bergson representa una excepción todavía hoy en día no tenida en cuenta suficientemente. Para Bergson, el mito y la religión constituyen reacciones positivas frente a miedos despertados por el intelecto. Lévi-Strauss revierte el esquema psicológico-religioso opuesto (que también se encuentra en la palabra *temor* utilizada por Rudolf Otto), en el sentido de que ve en el miedo un fenómeno concomitante que debe su origen al hecho de que las conceptualizaciones del mito (o sea, del intelecto) ya no aciertan la realidad (de la vida): el miedo no sería «existencial» sino [...] «epistemológico»,[6] es decir, la vida se siente alienada frente al sistema de símbolos, y sólo a través del rito vuelve a conectarse con la vida.

5. R. J. Tournemine, «Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables», en *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts*, noviembre-diciembre de 1702, págs. 84 y sigs.

6. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'homme nu*, París, Plon, 1971, pág. 608.

En la discusión actual, el mito se trata sobre todo desde la perspectiva —que puede verse con toda su incidencia en el paradigma de miedo y superación (¿racional?) del miedo— de una crítica de la racionalidad contemporánea. En el transcurso del renacimiento del mito, en la sucesión de los románticos, no sólo se «re»-descubren las mitologías extraeuropeas (la India, Babilonia, Egipto, los mayas, etc.), sino que también los resultados de investigaciones de la prehistoria (A. Leroi-Gourhan), de la etnología (H. P. Duerr) y de la antropología (A. Gehlen) van recuperando un interés nuevo. Cada vez más se ve como insuficiente el estudio de las culturas solamente investigadas a partir de la literatura (P. Ehrenreich [1910], A. E. Jensen [1951]); sin embargo, la investigación etnológica del mito no está aún suficientemente apuntalada en cuanto a metodología. Aunque hoy en día sabemos que el mito constituye parte integrante de la cultura global de un pueblo, y que muchos pueblos (tanto los isleños Trobiand de Melanesia [Malinowski] como, por ejemplo, el pueblo pescador norteamericano de los tsimshia, pescadores) diferencian entre *myths* (mitos) y *tales* (narraciones), entre historias verídicas de épocas pasadas e historias ficticias contemporáneas, es un hecho que no sabemos con toda seguridad *cuándo* tuvo su origen el mito: si fue en el momento en que los primates decidieron abandonar la protección y seguridad de la selva para pisar los terrenos de la sabana abierta (Blumenberg), o en épocas remotas de los cazadores (como podrían indicar los ciclos de animales de Trickster, que apuntan a la relación de «señor de los animales», la deidad más destacada de los pueblos cazadores), o si sólo fue en el momento crucial de la historia de la humanidad cuando el hombre empezó a intervenir en la naturaleza mediante ritos, procurando resolver sus problemas de alimentación como

cultivador o pastor-nómada (Duerr), cuando empezó a arar la tierra, ofreciendo sacrificios a los dioses para aplacarlos frente a esta violación de la tierra. Sólo una cosa parece segura: como pensamiento simbólico (y ahí convergen C. G. Jung, E. Cassirer y C. Lévi-Strauss) el mito presupone un idioma (donde el hombre y el animal tienen «nombres»), pero no la escritura (con lo cual debería quedar resuelta la vieja controversia acerca de la prioridad de mito o rito).

Si buscamos los orígenes del mito, siempre volvemos a encontrarnos con etapas de formas distintas de intentos de superar racionalmente el miedo inherente a la existencia y la vida humanas. No hay ningún mito prerracional, «arcaico», y, por consiguiente, no hay ningún camino que conduzca del mito al logos. Lo que sí hay es una racionalidad y una simbolización que van cambiando en el transcurso del tiempo: lo que cambia es únicamente la percepción de la realidad por el hombre (Blumenberg). Este cambio depende fundamentalmente del estado de acceso (técnico) que tiene el hombre al mundo material en un momento dado, es decir, el mito recorre paralelamente las etapas del dominio sobre la naturaleza, que iba siendo cada vez más eficiente desde el Neolítico y que —sobre todo como resultado del triunfo del cristianismo— iba expulsando cada vez más de la naturaleza a los dioses que fueron degradándose en objetos muertos. «La violación del paisaje y de todos los elementos que lo integran no puede separarse de la violación de los templos y de las imágenes de culto».[7] Todavía queda sin respuesta la pregunta de si nuestra dedicación al mito no podría desempeñar un papel importante en el contexto de la discusión actual acerca de las consecuencias del dominio sobre la naturaleza y en lo relati-

7. G. Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart, 1986, pág. 488.

vo a una ética ecológica, o sea, quizás una nueva filosofía pragmática de la naturaleza (Heidegger, Spaemann, Jonas, Meyer-Abich).

Las formas de experiencia míticas resultan atractivas para el pensamiento contemporáneo porque el mito representa otro tipo de razón distinto del pensamiento instrumental, porque posibilita otros conceptos de la realidad. Sin embargo, hay que advertir de una apropiación del mito excesivamente cómoda y gratuita que sucumbe a infundadas fantasías de unidad y que resulta de un anhelo de volver a lo originario. Una teoría filosófica del mito debería evitar tanto la Escila de un «volvamos al mito» como también la Caribdis de una racionalidad (utilitaria) desenfrenada. Este «ser distinto» del mito, hoy en día tan enaltecido por casi todas las escuelas francesas, eterniza la separación de poderes entre mito y logos, en vez de comprender el mito como «orden del pensamiento» (Lévi-Strauss) de carácter simbólico-racional, desarrollando una filosofía mejor a partir de tal reconocimiento de la racionalidad del mito. El sentido de cualquier dedicación al mito lo podríamos ver en la elaboración de un concepto nuevo, profundizado, de racionalidad (aquí podríamos retomar sin ninguna dificultad la discusión romántica del mito que ya representaba la reacción frente a un concepto de la razón acortado). Los esfuerzos actuales de remitificación (*Remythisierungs-bemühungen*) (Bohrer) se presentan como estéticos pero son, en realidad, de carácter político. Frente a ello, quizás tenga razón Habermas cuando defiende el proyecto de ilustración de la época moderna a través de la crítica de sus formas de realización incompletas. Pero él elimina la experiencia y los símbolos de la trascendencia, sin al mismo tiempo tomar en consideración suficientemente la «fisura en el paraguas de la raciona-

lidad».[8] Habremos de vivir con esta fisura, sin renunciar con ello a toda racionalidad —la *crítica de la racionalidad* se distingue claramente del irracionalismo—. No puede tratarse de abolir la razón centrada en el sujeto, reducida a razón utilitaria, sino de *completarla*. Una «autoilustración de la razón» debería precisarle las condiciones marco constituyentes y debería ponerla en una situación en la que pudiera reconocer el hecho de que también en áreas descartadas por ella «se pueden haber adquirido conocimientos ciertos».[9] El *trabajo del mito* debe servir de impulso para una labor comprensiva dedicada a la razón que debe acabar entendiendo que pasar la frontera es condición previa para llegar a la posibilidad de su autocognición. No puede tratarse de dejarnos sobrecoger por la inmediatez de la «época onírica» (*Traumzeit*) (Duerr) ni de defender obsesivamente la razón ilustrada. No hay que sublimar o eliminar el mito, sino ilustrarlo, —igual que la razón—. Hay que leerlo interpretándolo de nuevo en cada lectura.

8. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979, pág. 181.
9. D. Henrich, «Rahmenbedingungen der Rationalität», en D. Henrich y W. Iser (comps.), *Funktionen des Fiktiven*, Munich, 1983, págs. 537-546, aquí 542.

Capítulo 1

LA MITOLOGÍA DE LA ANTIGÜEDAD EN LOS ALBORES DE LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Desde el Renacimiento, la mitología de la Antigüedad ha estado omnipresente en el arte y en la literatura. Más aún: se la trata tanto hermenéutica como iconológicamente en su propia asignatura, la «mitografía».[1] Este proceso lo podemos observar sobre todo en Italia, por ejemplo en Venecia. «Las representaciones mitológicas —todavía extremadamente raras en la Venecia del siglo xv— iban convirtiéndose durante el siglo xvi en uno de los objetos más importantes de la pintura. [...] En la iconografía política, la mitología forjó una alianza estrecha con la alegoría y, no pocas veces, la sustituyó completamente. [...] Prestándose a múltiples interpretaciones, las imágenes mitológicas podían dar cabida también a aquellos temas para los que de otro modo no hubiera habido

1. La prehistoria de la relación entre mitología y teología se trata en W. Sparn, «Hercules Christianus. Mythographie und Theologie in der frühen Neuzeit», en W. Killy (comp.), *Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*, Wiesbaden, 1974, págs. 73-107. En lo referente a la gran significación de la mitología antigua para extensos ámbitos de la civilización del Renacimiento, véase J. Seznec, *La survivance des dieux antiques* (1938), París, Flammarion, 1993; B. Guthmüller, *Studien zur antiken Mythologie in des italienischen Renaissance*, Weinheim, 1986; véase igualmente L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe I*, el capítulo sobre el Renacimiento.

lugar en la pintura de la época.»[2] Es ejemplo para ello tanto la *Fiesta de los Dioses* de Giovanni Bellini (1514), como *Venus y Adonis* de Tiziano, o las *Tres Gracias* de Tintoretto (el que Tintoretto, no obstante, parodiara, igualmente, las narraciones de los mitógrafos, puede desde luego verse de la manera más brillante en la obra muniquesa de *Venus y Vulcano*). A lo largo del siglo xv, las alegorías y la mitología iban convirtiéndose en asunto público: encontraban su lugar en procesiones, marchas triunfales (*trionfi*) y representaciones teatrales.[3] En todo ello, no debemos perder de vista el hecho de que las alegorías que entonces hacían falta eran de naturaleza profana y tenían sus orígenes en ideas e ideales humanistas (por ejemplo, la naturaleza [*natura*]).[4] A partir de la segunda mitad del siglo xvi, la interpretación alegórica de los mitos experimenta un nuevo auge a través de todo un alud de manuales mitográficos que reducen los mitos a una alegoría claramente precisable. El conocimiento general de los mitos se extiende espontáneamente mediante tales publicaciones de consulta, pero van perdiendo con ello su fuerza elemental, que se percibe constantemente en su aceptación en el Renacimiento. Llegó entonces el gran momento no sólo de los dioses destacados del Olimpo (que más bien iban a ser relegados de nuevo a finales del siglo xvi, bajo la influencia de la

2. N. Huse y W. Wolters, *Venedig. Die Kunst der Renaissance. Architektur, Skulptur, Malerei 1460-1590*, Munich, 1986, págs. 292 y sigs. En lo referente a los aspectos del platonismo del Renacimiento subyacentes en las artes plásticas, véase E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londres, 1958.

3. Acerca del lenguaje simbólico de la mitología del Renacimiento, y acerca de los hábitos visuales míticos comunes, véase G. v. Graevenitz, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart, 1987, págs. 121 y sigs.

4. Véase W. Kemp, *Natura. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie*, Tubinga, 1973.

Contrarreforma y el puritanismo), sino sobre todo la hora de las deidades menos importantes, «impuras» (Fortuna, Parcias, Amor, Saturno, Astraea).[5]

Debido a la Reforma y el interés que despertó en cuanto al texto original del Antiguo Testamento, va surgiendo una lingüística comparada que a su vez lleva a una investigación comparada de los mitos: se buscan pruebas y testimonios que prueban la hipótesis de la existencia de relaciones lingüísticas y étnicas (teorías etimológicas de transferencia y aceptaciones lingüísticas). Fueron representantes de este método de interpretación (que pensaba haber encontrado sobre todo en los mitos egipcios la quintaesencia de todas las mitologías) Natalis Comes, Johannes Gropius Becanus, Johann Gerhard Vossius y Athanasius Kircher. Hacia finales del siglo XVII, prácticamente todos los expertos en Antigüedad, así como casi todos los teólogos, estaban convencidos de que los mitos representaban, sobre todo, deformaciones del legado bíblico.[6]

Sin embargo, posteriormente y como consecuencia de los primeros descubrimientos transoceánicos, la cosmovisión cristiana iba entrando en una crisis cada vez más profunda.

5. K. Reich, *Fortuna oder Die Beständigkeit des Wechsels*, Francfort, 1985, en particular págs. 13 y sigs. Estudia el pensamiento mitológico en la época isabelina, recurriendo al ejemplo de la diosa Fortuna, que especialmente en los años noventa del siglo XVI fue en Inglaterra una imagen mitológica vinculada con el pensamiento. Véase igualmente K. Heinrich, «Götter und Halbgötter der Renaissance. Eine Betrachtung am Beispiel der Galatea», en R. Faber y R. Schlesier (comps.), *Die Restauration der Götter*, Wurzburgo, 1986, págs. 153-182.

6. O. Gruppe, «Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit», en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* 6 vols., Leipzig, 1909-1915, supl. vol. IV, 1921 (reimpr. Hildesheim, 1965), pág. 53.

Primero (en el siglo XVI), el eurocentrismo cristiano se apropió de los mitos sudamericanos —los misioneros cristianos se ocuparon de subyugar a todo lo demás—. Los misioneros aplicaron los principios de sus antepasados y compararon el paganismo indio con el de la Antigüedad (por ejemplo, el canibalismo sudamericano apareció como derivado directo de las bacanales de la Antigüedad). No obstante, en la medida en que transcurría el tiempo, y ante el descubrimiento de pueblos del continente americano hasta entonces totalmente desconocidos, y más tarde (en el siglo XVII) en Japón, China y Nepal, empezó a plantearse con creciente intensidad la cuestión acerca de una *religión natural* en la que se basarían de igual modo todas las religiones. Los librepensadores opusieron la religión de los pueblos «salvajes» a la Iglesia cristiana, como la genuina religión racional.[7] La multiplicidad de nuevas informaciones acerca de religiones hasta entonces desconocidas llevó al deísmo del siglo XVIII.[8]

Tenemos entonces el resultado paradójico que Hans-Georg Kemper relacionó solamente con la recepción poética del mito del siglo XVII, pero que en este contexto puede ser perfectamente generalizado, es decir, que tal recepción ha empujado el proceso de secularización de la época moderna, precisamente mediante preceptos de actuación y conceptos que dan sentido a la vida del Más Acá, a la vida terrestre, o sea, que ha tenido como objetivo hacer factible humanística-

7. L. A. de Lahontan, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un Sauvage de l'Amérique,* París, Desjonquères, 1993. Acerca del trasfondo, véase M. Hodgen, *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries,* Filadelfia, 1964; A. Padgen, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, 1982.

8. Véase C. Gestrich, «Deismus», en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 8, págs. 392-406.

mente la existencia del hombre «arropado por la mitología».[9] Precisamente a través de este proceso de secularización en forma de alegorías, el mito se convierte en instrumento del pensamiento racional: «Al mito de la Antigüedad», constata Ernst Cassirer, «se le atribuye ahora un cometido nuevo: se convierte en vehículo del pensar lógico».[10]

Es precisamente la filosofía de la época la que ofrece buenas pruebas de este proceso de secularización en el medio de la recepción. La interpretación que ofrece Giordano Bruno del mito de la muerte de Acteón, en el escrito *De gl'heroici furori* (1585), como «modelo del conocimiento de la naturaleza», así como su transposición de las teorías del amor de Marsilio Ficino y León Hebreo a la historia narrada en las *Metamorfosis* de Ovidio, en que el cazador sorprende a Diana cuando ésta se baña, muestra la libre disponibilidad de la temática mitológica —lograda después del giro copernicano— para su utilización meramente racional.[11] Algo muy parecido se puede observar en Francis Bacon. De acuerdo con su planteamiento de «controlar» las formas del conocimiento, hay en él no sólo el nítido afán de secularizar imágenes, comportamientos y hasta géneros bíblicos (sobre todo el género profético), sino que lo que

9. H. G. Kemper, «Barock», en *Deutsche Literaturgeschichte vom Mittelalter bis zum Barock*, Düsseldorf, 1980, págs. 75 y sigs.

10. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Renaissance*, Darmstadt, 1977[5], pág. 85.

11. Giordano Bruno, *Des fureurs héroïques*, París, Les Belles Lettres (1954), 1984[2], págs. 204-208. Véase al respecto F. Fellmann, «Giordano Bruno und die Anfänge modernen Denkens», en W. D. Stempel y K. Stierle (comps.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, Munich, 1987, págs. 449-461; H. Böhme, «Giordano Bruno (1584-1600)», en G. Böhme (comp.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Munich, 1989, págs. 117-136, aquí pág. 125.

quiere es poner al servicio de la nueva ciencia, como propedéutica, incluso los mitos y las fábulas clásicos.[12] La renarración de 31 mitos clásicos, y la explicación de su contenido encubierto, en su escrito publicado en 1609 *De sapientia veterum*,[13] que tuvo gran éxito en el siglo XVII, constituye una «anticipación, en clave alegórica, de los principios de un futuro pensamiento científico».[14]

Según Bacon, en los mitos hay un núcleo racional y se encuentran determinados procesos (de naturaleza histórica y social), es decir, el mito se basa en un sustrato de hechos y conocimientos, respectivamente (*a bit of real history underneath*). Orientándose en mitógrafos humanistas (Comes, por ejemplo),[15] Bacon interpreta a las deidades paganas como personificaciones de principios políticos, étnicos y filosófico-naturales;[16] de este modo, en Orfeo ejemplifica que ya en la época mítica había un conocimiento empírico-práctico de la naturaleza que sólo podría ser nuevamente realizado mediante las ciencias modernas, es decir, la idea de un dominio no violento sobre la naturaleza («como [si fuera] a través de la ar-

12. Véase C. Whitney, *Francis Bacon and Modernity*, New Haven-Londres, 1986.

13. Francisci Baconi, *De sapientia veterum liber*, Londres, 1609 (trad. ingl.: *The Wisdom of the Ancients*, trad. de A. Georges, Londres, 1619; reimpr. Nueva York, 1968, en *The Works of Francis Bacon*, Speeding, Ellis and Heath, Londres, 1857-1874; reimpr. Stuttgart, 1963, vol. VI, págs. 617-686 (*De sapientia veterum*); trad. ingl. ibíd., págs. 687-764).

14. P. Rippel, «Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens», en *F. Bacon, Weisheit der Alten*, págs. 93-127, aquí pág. 117.

15. Véase C. W. Lemmi, *The Classic Deities in Bacon. A Study in Mythological Symbolism*, Baltimore, 1933. Reimpr. Nueva York, 1971.

16. En su obra principal, *De dignitate scientiarum*, Bacon dedica tres capítulos —Pan, Perseo, Dionisos— a los tres elementos filosóficos básicos de la filosofía: filosofía de la naturaleza, teoría política y ética.

monía y el leve toque de la lira»).[17] Recurriendo a la figura de Prometeo, demuestra la necesidad de un nuevo método científico-teórico y de una separación estricta entre los discursos filosófico y teológico: a Prometeo no se le castiga por el robo del fuego, sino por su «ataque a la castidad de Minerva [...]». Por ello, el hombre debe distinguir perfectamente entre los asuntos divinos y los asuntos humanos si no quiere tener una religión herética y una filosofía errónea. La historia de Dédalo la interpreta como lección en cuanto a la naturaleza de las artes mecánicas cuyo uso tendría un sentido ambiguo, hacia lo bueno y hacia lo bárbaro.

Bacon comienza el prólogo a *De sapientia veterum* con una observación fundamental acerca de los conocimientos de la época referentes a los sistemas filosóficos y teológicos de la Antigüedad, estableciendo una relación histórica entre la mitología antigua y el Antiguo Testamento. Parte de la convicción de «que en un buen número de leyendas de poetas de la Antigüedad había ocultos desde un principio una alegoría, un secreto». Este significado alegórico de los mitos (Bacon lo llama también discurso *parabólico*) debe ser investigado si nos remontamos al texto más antiguo de un mito que tienen en común todas las versiones posteriores. Bacon indica tres parámetros para determinar la calidad de un relato mítico: la estrecha y lógica relación entre metáfora y objeto señalado, la coherencia interna de la narración mítica, y, finalmente, la adecuación entre las personas y los actantes (isotopía retórica).[18]

17. Véase K. Heinrich, «Mytheninterpretation bei Francis Bacon», en *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, nueva edición revisada, Basilea-Francfort, 1982, págs. 29-60.

18. Véase al respecto C. Hulse, «Spencer und Bacon. Die Wahrheit der Dichter und die Weisheit der Antike», en *Mythographie der frühen Neu-zeit*, págs. 115-126; W. Krohn, *Francis Bacon*, Munich, 1987, págs. 46 y sigs.

La importancia de Bacon reside en el hecho de que —contrariamente a los prejuicios típicos de la época del Renacimiento— no veía en los mitos una mera ficción, sino que los sabía apreciar como forma independiente del conocimiento (*a method of teaching*), es decir, como la «ciencia de los antiguos» (*as a method of making it understood*). No obstante, su metodología inductiva carece aún de sistemática y requiere necesariamente una lógica de los mitos. Sólo Vico —influido por la filosofía del lenguaje y la teoría de la poesía de Bacon— se da cuenta de que resulta inadecuada la distinción entre *forma* y *contenido* para comprender la «lógica» del lenguaje y de la expresión míticos (de este modo, se desmarca claramente de la anterior interpretación alegórica del mito). Para Vico, el mito representa la creación central de determinado período de la historia, con una función de conocimiento específica.[19] El mito ya no aparece como ropaje (alegórico) de una verdad, sino como forma propia del lenguaje (de imágenes) mediante el cual el hombre vence su extrañeza original en el mundo.

El interés filosófico en el mito expresado por Vico se debe a sus esfuerzos de —remontándose a Platón— superar el método crítico cartesiano mediante algo «más completo», ampliándolo de este modo; Vico busca una formación de conceptos que sirva de alternativa frente a la tradicional-analítica, y la encuentra en la función poética del espíritu humano. Ya el frontispicio alegórico de la *Scienza Nuova*, de 1744 —ideado según el *Leviathan* de Hobbes— muestra con su

19. Véase B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1911, cap. V. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. II, sec. II, pág. 1.

globo terráqueo insuficientemente sostenido que la investigación se concentra unilateralmente en la naturaleza. Esta situación debe cambiarse mediante una mayor consideración de las ciencias filosóficas.[20]

Esta revaloración no se puede entender si no se recurre a la tradición retórica que caracteriza los comienzos de Vico. Sin embargo, hay veinte años entre el recurso a la retórica en su escrito primario *De nostri temporis studiorum ratione*, y el descubrimiento de la determinación de fantasía de la época primaria como camino histórico en su *Scienza Nuova*. El discurso de la *Scienza Nuova* de la «tópica sensual»[21] que Vico atribuye a la etapa original de la evolución de la humanidad, tiene como condición previa la distinción entre tópica y crítica que se hace (y se dirige contra la ciencia crítica cartesiana) en *De nostri temporis*, de 1708.[22] En el lenguaje de Vico, «tópica» se refiere a la primera parte de la tópica ciceroniana, la *inventio*, pero se vincula con la *elocutio*. Vico desenvuelve su teoría de la esencia del mito en la segunda sección del segundo libro de la *Scienza Nuova*, bajo el título de *Logica Poetica*, como enseñanza de la evolución del *lenguaje* primario.[23] Originalmente, los mitos constituyen los productos de una humanidad infantil que ha depositado todos sus conocimientos en clave poética: *sapienza* sobre todo de «poetas teológicos».[24] La clave para acceder al secreto de los mitos la

20. Véase M. Groblewski, «Imagination und Hermeneutik», en *IDEA* VI (1987), págs. 53-79.

21. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, Fausto Nicolini, 3 vols., Turín, 1976, II, pág. 205 («una topica sensibile»).

22. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, 3ª reedición no modificada de la edición de Godesberg, 1947; Darmstadt, 1984, págs. 27-37.

23. G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, II, págs. 152 y sigs.

24. Ibíd., II, págs. 130 y sigs.

hallamos en la retórica de aquellos poetas originarios. El modo de funcionamiento de esta «lógica poética» de la época primaria lo determina Vico comprendiéndola en analogía a cuatro figuras retóricas (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía) que realzan lo semejante en lo distinto y muy distante. Estas semejanzas constituyen, en la terminología de Vico, *generi fantastici*:[25] la esencia de las deidades mitológicas crea conceptos genéricos en imágenes a las que se reconducen todas las especies o fenómenos peculiares (el cielo: Júpiter, la tierra: Cibeles, el mar: Neptuno). El «concepto genérico fantástico» lo caracteriza la «*duplicación* de metafísica y tópica».[26] Vico sintetiza tres corrientes tradicionales: la tópica de Vossius, la dialéctica de Pierre de la Ramée, y la teoría de Bruno acerca de los «signos naturales». El principio de pensamiento de la tópica y la retórica humanistas de establecer relaciones de semejanza, Vico lo ha «arcaizado a la etapa del conocimiento prerracional de la humanidad antigua».[27] Tiene importancia la advertencia de que, «en su conjunto, no todas las metáforas [...] constituyen inventos imaginarios de los autores, sino que representan formas de expresión que eran auténticas necesidades para los primeros pueblos poéticos [...]».[28] Es esta enfatización de la fuerza de creación cultural de la *fantasía* (como órgano social elemental) la que constituye la verdadera aportación de Vico; la teoría de la formación de los mitos es, realmente, sólo un ejemplo de ello.

El marco o las condiciones previas, respectivamente, de la hermenéutica mítica de Vico lo constituyen las tres *genera*

25. Ibíd., I, págs. 26.
26. G. v. Graevenitz, *Mythos*, pág. 68.
27. Ibíd., págs. 71.
28. G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, II, págs. 157 y sigs.

de la *teologia tripertia*: a la «teología poética [...] de los poetas teológicos» le siguen la «teología natural» del neoplatonismo y, finalmente, la «teología cristiana revelada».[29] Por consiguiente, el trato que Vico le da al lenguaje del mito como *analogon* del lenguaje poético no puede ser desvinculado de su intento (comprometido con Varrón y Agustín) de pensar la historia y la teología como si de un solo ente se tratara;[30] su «lógica poética» está incorporada a su filosofía de la historia: los mitos de los dioses reflejan la lucha del hombre («infantil») con una naturaleza hostil. Su teoría de la gestación de la formación mítica de los conceptos como alegoría filosófico-natural de los dioses —esbozada en la tercera sección del tercer libro— revela, como primera interpretación antropológica de la religión,[31] el procedimiento mítico como interpretación de la realidad.

La mitología se interpreta como modo de reaccionar del miedo frente a las terribles fuerzas de la naturaleza, a las que el hombre intentaba privar de su horror mediante la identificación de su propio ser con esta misma naturaleza. De este modo, después del susto causado por el primer rayo eléctrico, una vez que remansara el interminable diluvio, los «salvajes y violentos» se imaginaron a un dios al que llamaron Júpiter.[32] La fantasía interpreta los rayos eléctricos como signo de un poder sobrehumano. La imaginación repercute sobre el comportamiento de los seres humanos: el respeto que se siente

29. Ibíd., II, pág. 132.
30. Véase su definición de la «Science nouvelle» como «una teologia civile ragionata della provvedenza divina» (*Principi di Scienza nuova* I, pág. 122.
31. M. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie,* Stuttgart, 1930, pág. 104.
32. Véase G. Vico, *Principi di Scienza nuova* I, pág. 86; pág. II, 343.

frente a la deidad conlleva a la estabilización de los impulsos mediante comunidades de vida reguladas por leyes. Con la religión pensada como imaginación de un dios, con las figuras de Júpiter (existentes en todas las religiones), surge, por consiguiente, el orden humano: la religión, la lengua y los textos transmitidos de generación en generación: o sea, surge la cultura. La genealogía de los dioses que va surgiendo se interpreta también en clave de filosofía natural: gradualmente, el espíritu se desmarca de la naturaleza.[33] Al final del proceso hay la contemplación de Dios en la historia (en la religión cristiana). El trasfondo lo constituye la fundamentación autónoma del conocimiento de lo histórico mediante la ecuación de *verum* y *factum*,[34] que en el ámbito de productos históricos (como lo es el mito) presuponen una equivalencia entre sujeto cognoscitivo y objeto de cognición. El reconocimiento básico de que los mitos tienen importancia histórica —es decir, como conciencia poética originaria de la humanidad— queda por consiguiente vinculado a un concepto cíclico de la Historia, acabada en sí misma, dentro del cual la «lógica poética» sólo tiene valor como «etapa previa» a la racionalidad pura. Vico idea un proceso histórico general (estructurado tópicamente) en el que el logos se desenvuelve a partir del mito.[35]

33. Véase ibíd., II, pág. 337. Cuatro elementos naturales forman el mundo de los «poetas teológicos». Acerca del sistema de dioses, véase libro II, sec. 8.

34. Al respecto, véase K. Löwith, «Vicos Grundsatz *verum et factum convertuntur*», en *Sämtliche Schriften, 9*, Stuttgart, 1986, págs. 195-227; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom Der Menscht macht die Geschichte*, Friburgo-Munich, 1976.

35. Véase G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, II, pág. 363: transcripción metafórica de mito y logos, sentido y razón (inteligencia), como sucesión histórica de *inventio* y de *iudicium*. Acerca de las estructuras tópicas de la historia, véase G. v. Graevenitz, *Mythos*, págs. 75 y sigs.

Siguiendo el esquema de la diferenciación entre mitos y logos, Vico atribuye a las primeras épocas de la humanidad una «tópica sensual» que sólo en épocas posteriores halló la capacidad de «crítica».[36] El «discurso poético» (= conceptos genéricos imaginarios = mitos) era anterior al prosaico (= logos).[37] Además, el descubrimiento de la imaginación creadora de mitos estaba envuelto en el «reconocimiento del papel peculiar de la tradición judeo-cristiana».[38]

No obstante todas estas reservas, Vico asegura la vitalidad del mito (y, por consiguiente, la de la conciencia mítica) a lo largo del período de la Ilustración, hostil al mito. Con su trabajo, fundamentó el concepto moderno del mito.[39] El que los mitos hablan donde permanece mudo el logos, y el que nacen de la «fuerza de imaginación», se convierte en asunción corriente. Sin embargo, cabe decir que Vico encontró muy poca recepción en Alemania, por lo menos hasta 1830.[40] Halló más repercusión en la ciencia de la Antigüedad (F. A. Wolf) que en la filosofía. A pesar de que no hay indicio que confirme que Hegel leyera a Vico, la *Scienza Nuova* constituye el puente hacia el idealismo (por lo cual Croce pudo retomarlo, otorgándole por vez primera carácter de actualidad a escala europea). El historicismo alemán asumió a Vico de

36. *Principi di Scienza nuova*, II, pág. 205.
37. Ibíd., págs. 187 y sigs.
38. O. Pöggeler, «Vico und die humanistische Tradición», en J. Schurr, K. H. Broecken y R. Broecken (comps.), *Humanität und Bildung*, en homenaje a Clemens Menze con motivo de su 60° aniversario, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1988, págs. 46-61; aquí 61.
39. Véase H. Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik,* Francfort, 1981, pág. 89.
40. Véase R. W. Schmidt, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos. Mit einem Anhang zu Hegel,* Wurzburgo, 1982, págs. 144 y sigs.

forma fragmentaria, a partir de su propio planteamiento, que sólo puede entenderse bajo la perspectiva de la tradición histórica.[41] Durante el siglo xx, Vico ejerció una influencia nada desdeñable en el intento de Cassirer de fundamentar las ciencias humanas[42] (*Geisteswissenschaften*); en la filosofía alemana contemporánea, Gadamer, Apel y Habermas (este último remontándose a W. Hennis) retoman la tópica de Vico.

41. Véase C. Menze, «Metaphysik, Geschichte, Bildung bei Giambattista Vico. Ein Kapitel aus der Geschichte der Pädagogik der Urteilskraft», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik,* 61 (1985), págs. 16-61, en especial 56 y sigs.

42. Véase M. Ferrari, «Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers für die Bibliothek Warburg (1921-1923). Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der *Philosophie der symbolischen Formen*», en H. J. Braun, H. Holzhey y E. W. Orth (comps.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Francfort, 1988, págs. 114-133; aquí pág. 119.

Capítulo 2

LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración muestra, en su conjunto, una actitud ambivalente frente al mito: por un lado, adopta una posición crítica; por otro, la Ilustración misma se acerca al mito en su autoestilización absolutista.[1] Debido a su comprensión li-

1. H. Poser, «Zum Mythenverständnis der Aufklärung», en H. Poser (comp.), *Philosophie und Mythos*, Berlín-Nueva York, 1979, págs. 130-155. Respecto al siglo XVIII en general, véase sobre todo B. Feldman y R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860,* prólogo de Mircea Eliade, Bloomington-Londres, 1972; J. Starobinski, «Le mythe au XVIIIe siècle, [recensión de] B. Feldman y R. D. Richardson, The Rise of Modern Mythology 1680-1860», en *Critique* (París), 33 (1977), págs. 975-997; J. Starobinski, «Fable et mythologie aux XVII et XVIIIe siècle. Dans la littérature et la réflexion théorique», en *Dictionaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionelles et du monde antique,* bajo la dirección de Y. Bonnefoy, vol. 1, París, 1981, págs. 390-400; J. Engell, «The Modern Revival of Myth Its Eighteenth-Century Origins», en *Harvard English Studies*, 9 (1981), págs. 245-272. Acerca del destino de la mitología en la época de la Ilustración, véase H. R. Jauß, *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Francfort, 1989, págs. 24-66; H. Kühlmann, «Lustreise zum Sinn. Über einige Aspekte der Mythologie der Aufklärung», en E. Rudolph (comp.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt, 1994, págs. 142-166. Desde la perspectiva de la historia del arte, véase la publicación *Les amours des dieux. La peinture mythologique de Watteau à David,* París, 1991, en especial págs. XX y sigs. Acerca de las consecuencias de la pérdida del mito y de la crítica de los mitos en el siglo XVII en la pintura y su lenguaje, véase W. Busch, *Das sentimentalische Bild*, Munich, 1993, págs. 181 y sigs.

neal de la historia, la Ilustración «ha visto y evaluado el mito desde un *terminus ad quem*; era incapaz de verlo desde la perspectiva del *terminus a quo*, y esa misma incapacidad la ha tenido que pagar con la derrota frente al historicismo».[2] Se mantenían con persistencia las interpretaciones eufemísticas que veían en el mito la historia de épocas anteriores transformada y elevada a la esfera de los dioses. Gran trascendencia tenía (especialmente en Alemania, gracias a la traducción hecha por el padre de los hermanos Schlegel)[3] la reducción histórica de los mitos en Abbé Banier que intentó encontrar a reyes y héroes, con todo su séquito, en los personajes de los mitos.[4] Se muestra crítico frente a la paralelización de las mitologías griega y oriental generalmente aceptada en los siglos XV a XVII (Bochart, Vossius, Huet). Para Banier, se ve claramente que la ortodoxia estaba abierta en cuanto a ideas racionalistas. Para Banier, los poetas sólo tenían legitimización como historiadores del primer momento; como es el caso de muchos de sus contemporáneos, su perspectiva se ve condicionada por el cristal de una crítica histórica en la que el mito aparecía como forma de cognición pasada, obsoleta; la mitología se entendía como perte-

2. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos,* Francfort, 1979, pág. 26.

3. Respecto a la influencia en Alemania, véase G. E. Lessing, *Werke*, K. Lachmann, 3ª edición rev. y ampl. por F. Muncker, 23 vols., Stuttgart-Leipzig-Berlín, 1886-1924, vol. 5, págs. 409 y sigs. En Francia, la *Encyclopédie* (véase la conclusión del artículo «Mythologie» [vol. 10, pág. 926]) se refiere aún a Banier en cuestiones de interpretación. Su teoría ha sido refutada por la Académie bajo la influencia de Fréret (cuyo secretario fue entre 1743 y 1749). Respecto al interés de la Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres en la mitología, véase O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie,* págs. 64 y sigs.

4. Abbé Banier, *La mythologie et les Fables expliquées par l'histoire,* 3 vols., París, 1738-1740.

neciendo al reino de las tinieblas de los ídolos, la religión griega se veía como expresión de superstición. Los mitos parecían equívocos, aberraciones del espíritu humano; se comprendían como deficitarios, prerracionales, como etapas primarias en el desarrollo de un conocimiento en progresión. A finales del siglo XVIII, el deísmo se oponía a cualquier tradición; la tesis del «engaño sacerdotal» veía entonces en los mitos la obra de sacerdotes ávidos de poder. De manera destacada, esta tesis del engaño sacerdotal como origen de la generación de mitos se halla sobre todo en Nicolas Fréret, en 1756; se opone a una racionalización eufemística de la mitología que se queda excesivamente corta, y subraya antes que nada el despotismo arbitrario de los poetas, que habría convertido la religión griega en algo carente de sistema. Entiende el mito como «fábula» (y *fabula est fictio*) por lo cual llega a la conclusión de que «l'analyse en est impossible».[5] La *Encyclopédie*, que en su artículo «Prêtres» recoge la tesis del engaño sacerdotal,[6] utiliza ampliamente en su artículo «Mythologie» las *Réflexions* de Fréret (con sólo la diferencia de que aquello que en Fréret se llama *fable* ahora se dice *mythologie*),[7] y presenta una ponencia acerca de las teorías de la gestación de mitos (interpretación eufemística, metafísica, filosófica). El que hubieran sido los sacerdotes los que

5. N. Fréret, «Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs, et sur l'idée qu'on droit se former de leur mythologie», en *Histoire de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres, XXIII,* París, 1756, págs. 17-26.

6. *Encyclopédie*, D. Diderot-J.-B. d'Alembert, vol. 27, 2ª edición 1780, págs. 345 y sigs. Para lo que sigue, véase vol. 10, 1765.

7. El autor es Jaucourt, uno de los colaboradores más entusiastas de Diderot. Respecto al intercambio de conceptos, véase H. Gockel, *Mythos und Poesie*, pág. 41.

—«para cimentar su autoridad»— introdujeron el «politeísmo, la idolatría y la superstición», lo podemos encontrar, además de en la *Encyclopédie*, también en el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1764), así como en el *Système de la Nature* de Holbach (1770).[8]

Aunque la *Encyclopédie* en su racionalismo le niega al mito cualquier independencia, también deja bien claro que representa una inagotable fuente de inspiración para el artista. La tendencia de la primera Ilustración de canonizar y recopilar todo tipo de conocimiento, comprende la mitología como unos conocimientos útiles para artistas, científicos y sabios, como unos conocimientos de tipo inventario léxico.[9] Todavía en Sulzer la mitología constituye la «despensa» de los poemas.[10]

Por consiguiente, el siglo XVIII era, en términos generales, una época muy poco fructífera para la investigación de la mitología. De este modo, el sistema kantiano, con su subordinación del principio estético al principio moral, no le cedía espacio alguno a la mitología. En su interpretación del pecado original, en el escrito que data de 1786 acerca de *El inicio*

8. Véase Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, 1764, arts. Dieu, Dieux et Religion; P. T. d'Holbach, *Système de la nature* (1770), 2 tomos, París, Fayard, 1990, II, págs. 249 y sigs. Ya Luciano (siglo II a. C.) quiso exponer, en sus diálogos satíricos, que los mitos sublimes eran irracionales; véanse sus *Theon dialogoi* (conversaciones de dioses).

9. Para B. Hederich (*Gründliches mythologisches Lexikon*, Leipzig, 1724, preámbulo del primer autor, párrafo 10), se trata de preparar un saber consultable también para las capas sociales a las que eso tradicionalmente no les incumbía (*Polit-homme*). Véase *Universal-Lexicon* de Zedler, vol. 22 (1739), págs. 1.761 y sigs.

10. *Allgemeine Theorie der schönen Künste,* tomo 2, Leipzig, 1774, pág. 794. Respecto a la comprensión del mito como materia de poetización, véase H. Gockel, *Mythos und Poesie*, págs. 27 y sigs.

probable de la historia de la humanidad,[11] Kant le reprocha a Rousseau —con quien en lo demás simpatizaba mucho— la ilusión de que el paraíso podría ser realmente el jardín de todo lo humano. Kant insiste en que la vida en el paraíso sólo era fruto de la imaginación de la «razón irresistible» del hombre moderno; el regreso a un estado natural original queda históricamente bloqueado y tampoco es aconsejable desde la perspectiva ética. Al contrario de Rousseau, Kant piensa que es superable la contradicción entre las exigencias de la cultura y la naturaleza humana: en la medida en que progresa la cultura, los individuos deben reprimir sus impulsos instintivos. En la idea de la expulsión del paraíso, Kant ve la expresión mítica del acto de la gestación humana que no significa otra cosa sino la emancipación necesaria de «pasar de la tutela de la naturaleza al estado de libertad». Sólo hay un progreso hacia la naturaleza ética. El que detrás de esta interpretación de la narración del paraíso como historia original de la autoconciencia y del dominio de la naturaleza se encuentra la idea de un mal radical inherente a la naturaleza humana se ve también claramente en la primera parte del escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde Kant «desmitologiza» la narración bíblica del pecado original.

Es la etnografía la que prepara una revisión del concepto tradicional del mito. Amplía el horizonte para permitir la comparación de religiones primitivas contemporáneas; de este modo, debido a relatos acerca de la religión de las tribus

11. I. Kant, «Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786)», en *Kants gesammelte Schriften* ed. Kgl. Preuss. Akad. de Wiss. [Real Academia Prusiana de las Ciencias], vol. VIII. Berlín-Leipzig, 1923, págs. 109-123. Al respecto, véase F. Gniffke, «Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschengeschichte», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (1984), págs. 593-608.

de indios norteamericanos,[12] se llega a los primeros planteamientos para una evaluación histórica de las religiones clásicas a principios del siglo XVIII. Dos modelos —primero entremezclados y después concurrentes— explican el atraso de los pueblos extraeuropeos: la teoría de un progreso continuo de la razón humana para llegar a una cada vez mayor perfección, y la teoría de la determinación de las desigualdades culturales entre los pueblos a causa del diferente ambiente climático-geográfico. Sin embargo, la sociedad francesa de la segunda mitad del siglo XVIII no asumió los puntos de vista de los etnólogos, sino la imagen ideal de Rousseau de un *homme naturel.*[13] Fontenelle se convirtió en precursor del método comparativo predominante en el siglo XIX: partiendo del material etnológico, trata de comprobar la coincidencia entre las narraciones míticas griegas e indias.[14] No obstante, a diferencia de J. F. Lafitau, que fue el primero en señalar las similitudes entre mitos indios y mitos clásicos de la Antigüedad, Fontenelle ve en las *fables* nada más que «l'histoire des erreurs de l'esprit humain».[15] Con la «asombrosa semejanza entre las Fábulas de los americanos y las de los griegos» concluye «que los griegos fueron durante un tiempo tan salvajes

12. Véase J. F. Lafitau, *Moeurs des sauvages amériquains*, París, 1724; J. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, Londres, 1778; G. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* 6 tomos, 1770 (rev. 1774 y 1780). Esta primera historia colonial crítica plantea una visión de los pueblos exóticos más allá de la perspectiva eurocéntrica.

13. Véase W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie* (1948), Francfort, 1968², pág. 50.

14. B. Le Bovier de Fontenelle, *De l'Origine des fables,* 1724. Véase al respecto J. R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle ou le Sourire de la Raison,* París, 1932.

15. *Œuvres complètes* II, pág. 398. Sobre lo que sigue, ibíd., pág. 395.

como los americanos». El tratado de Fontenelle *De l'origine des fables* se caracteriza totalmente por su argumento etiológico: la historia mitológica de los pueblos antiguos para él constituye un «montón de quimeras de sueños y absurdos». Aun así, estos absurdos contienen la filosofía del principio de la historia de la humanidad. En vez de justificaciones, los mitos ofrecen narraciones del principio, caracterizándose la imaginación mítica por la exageración (amplificación), la antropomorfización y el impulso de la invención de la fábula. Aunque la posición de Fontenelle en muchos casos es típica para la Ilustración (sigue siendo racionalista, por ejemplo, en la asunción del origen de las fábulas griegas en fuentes fenicias y egipcias, o en su convicción de que la religión y la razón nos habrían «curado» de los mitos griegos, pero que la poesía y la pintura los habrían hecho sobrevivir),[16] su tratado acerca del mito constituye un importante replanteamiento; Blumenberg lo alababa como siendo uno de los primeros en haber observado la diferencia específica entre mitología y teología.[17]

Junto con el objetivo de la interpretación de los mitos, surge en el siglo XVIII el intento de la explicación de su origen. En su extenso trabajo comparativo entre las culturas primitivas de la Antigüedad y del «culto del fetiche» de África occidental, *Du culte des Dieux Fétiches*, de 1760,[18] el

16. Vico (*Scienza Nuova*) y Herder objetaron claramente a esta tesis; este último, en su *Reisejournal* de 1769, distingue entre el mito como «poesía» y la «simple fabulación de la mitología».

17. H. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos», en M. Fuhrmann (comp.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, 1971, págs. 11-66, aquí 42. Véase del mismo autor *Arbeit am Mythos*, 25, págs. 491 y sigs.

18. [Anónimo], *Du culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie,* Ginebra, 1760.

político e historiador de las religiones Charles de Brosses intenta por primera vez encontrar elementos primitivos en la religión griega. En su crítica a las interpretaciones eumerísticas y en el rechazo de la alegoría como principio de explicación de la historia de las religiones, él va más allá de los puntos de vista defendidos por la Academia Francesa, alrededor de 1760, bajo la influencia de N. Fréret. Al igual que Freud en época posterior, Brosses ve en la ignorancia y en el miedo las fuerzas impulsoras de los conceptos religiosos primitivos, donde —siguiendo los gustos racionalistas de su época— reconoce los mitos. Para la primera etapa de la experiencia religiosa, acuña el término «fetichismo» (usual aún hoy en día en la ciencia de las religiones). Este fetichismo, entendido como veneración de objetos sensuales, pertenecería a una etapa infantil bárbara —vivida también por pueblos ahora considerados civilizados—, y, por consiguiente, sería necesaria desde el punto de vista de la evolución: formaría parte del *siècle d'enfance* de los pueblos, al que se seguiría el *siècle de raison*.[19]

Cuando Brosses identifica la personificación de fenómenos de la naturaleza como forma original del comportamiento religioso, y cuando explica la sistemática mitológica afirmando que la subdivisión de las áreas de la naturaleza en áreas de competencia de distintos dioses sirve para conferir una mayor seguridad, con ello repite pensamientos de Hume. Las obras científicas de Hume que tratan de las religiones (*The natural history of religion* [1757], así como su tratado póstumo *Dialogues concerning natural religion* [1779]) inician, con su aplicación de la perspectiva psicológica e histórica de la religión, una nueva época de la investigación en

19. Ibíd., pág. 193.

la investigación científica sobre la religión.[20] Hume pretende aclarar el origen fáctico de la religión en la naturaleza humana. Contrariamente a la ficción (deística) de una religión (monoteísta) con origen en la naturaleza que habría tenido como contenido la creencia racional de la Ilustración, él ve en el politeísmo la forma original de toda religiosidad, y en la mitología su expresión inmediata. Hume interpreta el politeísmo como sistema perfecto de asegurarse contra la angustia existencial. Los orígenes desconocidos del mundo y la existencia del individuo constituyen objetos constantes de *hopes and fears*:[21] «The primary religion of mankind arises chiefly from an anxious fear of future events».[22] Ahora bien, si los orígenes del politeísmo se hallan en la psique del ser humano, entonces sus formas concretas de apariencia se pueden explicar (convencionalmente) con la ayuda de la alegoresis: determinadas áreas de la naturaleza comprendida como poblada por seres sobrenaturales se adjudican a distintas deidades.[23]

En Herder se puede constatar, de forma particular, la incidencia del pensamiento de Hume, primero en sentido aprobador, después en sentido crítico. Si además en el joven Herder intervienen también ideas de Vico, constituye objeto de controversia.[24] En cualquier caso, en su *Reise-*

20. En relación a la evolución del trabajo de Hume acerca del tema de la religión natural, véase G. Gawlick, «Einleitung», en D. Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Hamburgo, 1980, págs. IX-XXXVIII.

21. D. Hume, *The natural history of religion and Dialogues concerning Natural Religion*, eds. A. W. Colver y J.-V. Price, Oxford, 1976, pág. 31. Véase J. C. A. Gaskin, *Hume Philosophy of Religion,* Londres, 1978, págs. 143-158.

22. Ibíd., pág. 81.

23. Véase ibíd., cap. V.

24. I. Berlin (*Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Nueva York, 1977, pág. 147) admite un conocimiento por lo menos global de la *Scienza Nuova*. Referente a la relación Herder-Vico, véase E. Auerbach, «Vi-

journal de 1769 veía en la mitificación de fenómenos de la naturaleza el origen de las narraciones griegas del mundo de los dioses.[25] Navegando por alta mar hacia Nantes, experimenta con horror de manera inmediata la fuerza primitiva de la naturaleza, con sus signos terroríficos y también reconfortantes. Influido decididamente por Herder, y en obvio paralelo con Vico, se nos presenta el análisis que hace Heine del mito, análisis éste caracterizado por la retórica.[26] El argumento apotropéico del origen de la religión y de la mitología griega a partir del miedo lo encontramos también en él: al presenciar los avasalladores fenómenos de la naturaleza, el hombre primitivo se ve asombrado, inmerso en un estado de ánimo religioso que transforma lo objetivamente percibido en una imagen sensual (el *sermo symbolicus et mythicus*).

Con el *sermo mythicus* de la Ilustración, como etapa necesaria históricamente en la evolución de una *infantia generis humani*,[27] la teoría del mito se vuelve dependiente de deter-

---

co und Herder» (1931), en *Gesammelte Aufsätze zur romantischen Philologie,* Berna-Munich, 1967, págs. 222 y sigs.; véase también W. Proß, «Herder und Vico, Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens», en G. Sauder (comp.), *Johann Gottfried Herder (1744-1803)*, Hamburgo, 1987, págs. 88-113.

25. J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahre 1769,* Stuttgart, 1976, pág. 22. Véase al respecto H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 24 y sigs.

26. En relación al parentesco entre los puntos de vista de Hume acerca de la religión y la concepción que Heine tenía del mito, véase C. Hartlich-W. Sachs, *Der Ursprung des Mythos in der modernen Bibelwissenschaft,* Tubinga, 1952, págs. 169-171. Acerca de Herder y Heine, véase ibíd., págs. 172 y sigs., así como H. Gockel, *Mythos und Poesie*, pág. 34.

27. Acerca de Heine, véase A. Horstmann, «Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne», en *Archiv für Begriffsgeschichte,* 16 (1972), págs. 60-82; F. Graf, «Die Entstehung

minada antropología. Paralelamente al Vico de los últimos años (sin que se pudiera probar una influencia directa), y caracterizado por el prerromanticismo inglés de R. Wood, las clases magistrales de Heine acerca de Homero (cuyo inicio en 1766 es todavía anterior al renacimiento homérico general), incorporan por vez primera la mitología en el ámbito de la investigación filosófica reconociendo la *aetas mythica* como fuente de la historia (para la comprensión sobre todo de los poetas de la primera etapa), lo cual iba a tener gran influencia sobre las posteriores generaciones de los Schlegel, Humboldt y Creuzer, que se encontraban entre los que asistían a sus clases.[28] El enfoque original hacia una teoría histórica del mito se remonta a Posidonio:[29] en el mito se conserva todo el conocimiento de tiempos pretéritos,[30] el mito es infantil y saber disfrutar de él —como disfrute del aprendizaje— constituye una etapa previa de la filosofía.[31] Por lo tanto, en «tiempos antiguos» el mito era evidentemente la única forma de la instrucción, antes de la invención del relato histórico y la filosofía (Strabon, Máximo de Tyro). Con su tesis del mito como forma de imaginación y expresión de la

---

des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne», en F. Graf (comp.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart-Leipzig, 1993, págs. 284-294.

28. En relación a tal influencia, véase el estudio ejemplar de C. Menze, *Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne,* Ratingen, 1966, págs. 11 y sigs. Acerca del humanismo filológico de Heine, véase ibíd., págs. 23 y sigs. Los apuntes de W. v. Humboldt han sido publicados (como extractos) en la edición académica [Akad. Ausgabe], VII 2, págs. 550-553.

29. Véase W. Burkert, «Mythos, Mythologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 6, Basilea-Stuttgart, 1984, pág. 282.

30. Ya en Platón, *Timeo* 22 c; Aristóteles, *Metafísica* 1074b1.

31. Aristóteles, *Metafísica* 982b18.

infancia de la humanidad (formulada por vez primera en 1763, con motivo de una ponencia presentada en la Göttinger Akademie),[32] Heine, el filólogo de la Antigüedad, retoma esta tradición. Para él, los mitos constituyen filosofemas acerca del cosmos, es decir, como si hubiesen sido creados por filósofos pero aún sin lenguaje conceptual, dado que actuaban en una época primitiva. El hombre original personifica al poder que se halla tras la naturaleza; más tarde, el mito se desprendería de su suelo de cultivo original y se convertiría en objeto de la creación poética. Además, Heine establece las bases del concepto moderno del mito con su tesis de que ya no conocemos los mitos en su forma original, sino que sólo podemos constatar similitudes. De ahí su exigencia de que toda la mitología habría de ser revisada topográficamente y que los hallazgos arqueológicos deberían evaluarse en pie de igualdad con los testimonios literarios. Heine se muestra moderno sobre todo en la aplicación de una teoría de símbolos que considera el mito como producto del arte, ya no como poesía de la naturaleza. Ello se puede ver con particular claridad en su clase magistral, sobre Homero, que data de 1977, donde constata una cadena de evolución desde los filósofos primitivos hasta Homero.[33] «El mérito poético más destacable» de Homero sería el que «acogiera en su narración fábulas de antiguas cosmogonías y teogonías que originalmente estaban destinadas a explicar fe-

32. «Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata», en *Comm. Soc. Reg. Gott.*, 8 (1787), págs. 3 y sigs.

33. «Über den Ursprung und die Veranlassung der Homerischen Fabeln. Eine Vorlesung des Herrn Hofrath C. G. Heyne den 6[ten] September 1777 in der Göttingl. Königl. Societät der Wissenschaften gehalten, aus dem Lateinischen übersetzt», en *Neue Bibliothek der Schönen Wissenschaften und der freyen Künste,* 23, 1, Leipzig, 1779, I, págs. 5-53.

nómenos físicos, y supiera representarlas como acontecimientos verdaderos, salvados de la más antigua historia de la humanidad». Este procedimiento se llamaría «injustamente alegórico». El concepto de alegoría en Heine parece tener mucho que ver con el símbolo barroco: se trata de una concepción aún defendida por J. J. Winckelmann[34] (cuyos escritos han despertado un profundo interés en Heine): por consiguiente, aquí empieza a actuar un concepto de alegoría definido por la teoría del arte. Este concepto lo avalan fundamentalmente los neoplatónicos y el prerromanticismo inglés (Blackwell, Wood). Igualmente interesante resulta entonces la segunda tesis defendida en esta clase magistral que afirma que ya *antes* de Homero hubo «poetas y obras poéticas a partir de las cuales aquél enriqueció su imaginación y sus poemas». Después de un recorrido histórico por la génesis de la religión griega (inmigrantes extranjeros oriundos de Egipto, Frigia y Fenicia que importaban a sus propios dioses; más tarde, en Creuzer, son gentes provenientes de la India), define los mitos como éxtasis poético: «La fantasía, como encendida por el aliento de una deidad, y careciendo de palabras propias y determinadas, intentaba en este estado de exaltación y de encanto representar ella misma los objetos y pintarlos delante de sus propios ojos». Es decir, al igual que en Vico los mitos se interpretan como fenómenos del lenguaje, el análisis del mito se ve fuertemente caracterizado por aspectos retóricos (*sermo mythicus*). Todo ello tenía efectos importantes; ya desde finales del siglo XVIII el concepto del mito de Heine se va aplicando sistemáticamente a la exégesis

34. En relación a la contribución de Winckelmann al proyecto mitológico, véase M. Engel, «Träume und Feste der Vernunft», en *Schiller-Jahrbuch*, 36 (1992), págs. 47-83, especialmente 71 y sigs.

del Antiguo Testamento, y pronto también a la del Nuevo Testamento, como por ejemplo, en J. G. Eichhorn, J. P. Gabler y G. L. Bauer.[35] El gran resurgimiento lo tuvo entonces la concepción del mito de Heine en la segunda mitad del siglo XIX.

35. Al respecto, véanse C. Hartlich y W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft,* Tubinga, 1952; J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation,* Berlín-Nueva York, 1974.

CAPÍTULO 3

EL PROGRAMA DE UNA NUEVA MITOLOGÍA

Los prejuicios antirreligiosos de la Ilustración moderna tenían como consecuencia «que aquel gran redescubrimiento del mito que tiene sus inicios en Winckelmann y Herder, y que constituye una de las corrientes fundamentales encubiertas de los siglos XIX y XX, se viera forzado a adoptar una postura de oposición frente al espíritu de la Ilustración, a pesar de que, entendido bien, contenga precisamente aquel elemento de la Ilustración que se escapaba al racionalismo».[1] El reconocimiento de los múltiples hallazgos provenientes de la más antigua historia de la humanidad y de los mitos, que hacia finales del siglo XVIII —primero en Herder y después en los románticos— se había convertido en un verdadero delirio, viene desarrollándose sobre la base de una metacrítica del criticismo ilustrado: tanto quiere vencer el déficit del concepto ilustrado de racionalidad, como reposibilitar también la legitimación de la sociedad (moderna) que se había perdido con la crítica ilustrada de la religión, asegurando generalidad y comunicabilidad.[2] La investigación romántica de

1. G. Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart, 1986, pág. 488.
2. Véase M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie,* tomo I, Francfort, 1982.

los mitos debe entenderse desde la misma perspectiva histórica de las mentalidades que se adopta en el caso de la estética, la antropología y la filosofía de la historia que igualmente sólo se establecen como disciplinas autónomas en la segunda mitad del siglo XVIII. Parafraseando a Odo Marquard, se trata de «filosofías de redeterminación del hombre que tratan de compensar una pérdida de mundo de la vida de los hombres que caracteriza la primera mitad del siglo».[3]

Es ésta la compensación que también constituye la idea de una «nueva mitología» proclamada por el joven Hegel, por Schelling y por Friedrich Schlegel: contiene la protesta contra la idea de una constructibilidad y manipulabilidad de una naturaleza interior y exterior; es, por consiguiente, tanto una respuesta a la «desmitificación» ilustrada del mundo, como desde su mismo inicio se halla en un contexto no sólo estético sino también político-emancipador: debe restituir la unidad perdida del pueblo. Como consecuencia, a la literatura se la adjudica el cometido de crear ella misma la nueva mitología a partir de un puro esfuerzo de imaginación; en otras palabras: la poesía misma debe convertirse en sucesora del mito. Esta mitologización de la poesía a su vez sólo puede comprenderse situándola en el contexto de la cuestión levantada —pero no contestada suficientemente— por Kant acerca de la unidad de la filosofía, y —en estrecha relación con esta cuestión— como intento de respuesta a la pregunta de la diferenciación entre Antigüedad griega y modernidad

3. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen,* Stuttgart, 1981, pág. 42. En relación a la *nouvelle mythologie*, véanse también O. Pöggeker, «Idealismus und Neue Mythologie», en K. R. Mandelkow (comp.), *Europäische Romantik I*, Wiesbaden, 1982, págs. 179-204; M. Cometa, *Iduna. Mitologia della ragione. Il progretto de una «neue Mythologie» nella poetologia preromantica Friedrich Schlegel e F. W. J. Schelling,* Palermo, 1984.

cristiana, dentro del debate referente a la «Querelle des Anciens et des Modernes».[4] De este modo, el programa de la «nueva mitología» puede descifrarse como síntesis de por lo menos tres componentes: la interpretación estética de la mitología griega, la problemática filosófica del sistema, y la Querelle. La construcción versada de una conciencia mitopoética a su vez no es pensable sin las labores previas de la filosofía natural de Spinoza y del (neo)platonismo —transmitidas vía Herder y Jacobi—, sin la teoría de las lenguas naturales de Böhme, y sin los intentos de Milton y Klopstock de reclamar redención bíblica para la conciencia mítica, creando de este modo una nueva consciencia (cristiano-)mítica, ni tampoco es pensable sin la liberación poética de la mitología por Vico. [5]

Esta «liberación de la mitología para su función estética en la época moderna»[6] se realiza en varios pasos que Jürgen Habermas ha intentado interpretar de forma como si se fuera perdiendo cada vez más el elemento emancipador que aún había acompañado la proclamación de la «nueva mitología» en el llamado *Programa de sistema más antiguo del Idealismo alemán*, en 1797. Habermas dibuja en cuatro pasos un camino que lleva de lo romántico a lo dionisíaco:[7] en el *Programa de sistema* el arte debería regenerar la «totalidad ética del pueblo» y sustituir la filosofía por una nueva mitología, lo

4. Al respecto, véase H. Freier, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne*, Stuttgart, 1976.

5. Véase H. Gockel, *Mythos und Poesie*, especialmente págs. 248 y sigs.

6. H. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos», en *Terror und Spiel*, pág. 28.

7. Al respecto, véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Francfort, 1985, págs. 111 y sigs.

cual recogería Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), al elevar el arte al rango de «meta y futuro de la filosofía». La rotura decisiva se produciría entonces en Friedrich Schlegel: la nueva mitología perdería su justificación filosófico-histórica y se transformaría «de una expectativa *justificada filosóficamente* en una esperanza *mesiánica* que se inspiraría en signos históricos». De ahí sólo cabría dar un pequeño paso para llegar a Nietzsche, con el cual entraríamos en la época «posmoderna». Él daría continuidad a la «depuración romántica del fenómeno estético, limpiándolo de todos sus componentes teóricos y morales»; con él, «la crítica de la modernidad renuncia por vez primera a la conservación del contenido emancipador».[8] Ciertamente, Habermas tiene razón cuando enfoca el proyecto mitológico del romanticismo primitivo en su contexto histórico más amplio, contexto éste que podríamos describir como siendo la crítica de la filosofía de la subjetividad. También cabe estar de acuerdo con él en su interpretación del concepto mitológico del *Programa de sistema*, donde lo decisivamente nuevo es la referencia crítica a la Revolución francesa. El concepto básico en este contexto, la nueva mitología, se radicaliza entonces alrededor de 1800. Para Schelling, la nueva metodología debe asegurar el retorno de todas las ciencias al «océano de la poesía». Para Friedrich Schlegel debe ser transmitida por la poesía como «obra de arte de la naturaleza» y garantizar una nueva totalidad (en el sentido de naturaleza orgánica). Llama la atención el hecho de que la «nueva mitología ya no habla de dioses, sino de la relación entre lo finito y lo infinito. La concepción de Schlegel, y Habermas no la considera suficientemente en su punto de vista, se refiere en primer lugar a

8. Ibíd., pág. 117.

determinado *procedimiento*[9] —poético— que se delimita frente a anteriores proyectos de mitología —sobre todo frente a los de Herder, Garve y Klopstock—, de igual modo en que recoge y desenvuelve sus impulsos.

Cabe mencionar en primer lugar a Herder, con el cual el *Programa de sistema* tiene aún una relación inmediata. En Herder ya no se trata de una determinación del mito, sino sólo de la aplicación de éste, su utilización poética. En su controversia con Klotz acerca de la cuestión de si los nombres mitológicos tendrían cabida en un poema de la época moderna, le preocupa salvar el honor del mito como herramienta poética. Constituye un documento de la contienda llevada a cabo sin miramientos entre el entonces aún desconocido autor Herder y el ya muy prestigioso autor de moda Adolph Klotz, una de las primeras obras críticas importantes de Herder[10] con el título *Del uso más reciente de las mitologías*, publicada en 1767 como tercera parte de los *Fragmentos* (que se comprenden como un intento de escribir la historia de la literatura de la época y tienen como objetivo formular el programa para futuros desarrollos literarios). Se trata aquí de la cuestión de cómo la mitología antigua, frente al predominio de la teoría poética racionalista del siglo XVIII, puede ser aprovechada para el proceso poético. Klotz había

9. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. E. Behler, con la colaboración de J.-J. Anstett y H. Eichner, Munich-Paderborn-Viena, 1958 (a continuación KSA), vol. II, pág. 318.

10. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlín, 1877 (a continuación Suphan), vol. I, págs. 426-449. Al respecto, véanse H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 68 y sigs.; M. Frank, *Der kommende Gott,* págs. 123 y sigs. De las representaciones más antiguas, véase F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner,* 2 tomos, Halle, 1910 (reimpr. Berna-Munich, 1970), vol. I, págs. 41 y sigs.

rechazado la mitología no sólo por considerarla un retrato de la superstición, sino también porque ya no sería aceptable para producciones poéticas más modernas por constituir material metafórico obsoleto. Herder recoge sobre todo el aspecto de la función metafórica; los criterios de poeticidad nombrados por él constituían moneda corriente en la teoría literaria del siglo XVIII. Hace un llamamiento a los «poetas entre nosotros» a que «estudien la mitología de los antepasados [...] como heurística poética [...], para convertirse ellos mismos en inventores».[11] En el siglo XVIII, esta enseñanza de aplicación concreta no constituye nada especialmente original; lo innovador de su planteamiento lo encontramos sólo en el apartado V: pero dado que este «invento» requiere la misma combinación de habilidades filosóficas y poéticas, «encontramos ahí muchas dificultades a la hora de, para decirlo así, crear una mitología totalmente nueva. Pero saber encontrar en el mundo metafórico de los antepasados una [mitología] nueva, ya resulta más fácil».[12] La nueva mitología debe reunir lo que hasta ahora se presenta separado: historia, alegoría, religión y la pura estructura poética. La exigencia de una «mitología» que fuera «nacional y tuviera parentesco» con los contemporáneos,[13] como era realmente el caso de la mitología griega de la Antigüedad, tal exigencia contiene en sí misma la de una nueva literatura nacional. Al mismo tiempo contiene la exigencia de recoger la interpretación *sensual* del mundo como principio de una nueva poesía. Lo nuevo lo constituye el reacoplamiento de la producción del mito a la imaginación y la subjetividad. La

11. Suphan I, págs. 443-444.
12. Ibíd., pág. 444.
13. Ibíd., pág. 432.

nueva mitología ha dejado de estar vinculada a viejas metáforas míticas; ahora se muestra libremente variable y configurable de acuerdo con el espíritu de la época. El mito, ahí, no desempeña la función de desiderátum de una razón deficitaria, sino que representa una totalidad de imaginación como la podemos encontrar tanto en los dramas shakespearianos como en Homero. Este aspecto, que se opone a la teoría ilustrada alegorizante del mito (que entiende el mito como disfraz de una verdad), lo destaca igualmente el ensayo *Horen Iduna o la manzana del rejuvenecimiento*, de 1796.[14] La interpretación mitopoética de Herder de los dos narraciones del Génesis plasmada en su escrito «Sobre el más antiguo documento de la Humanidad» (1774)[15] prepara, con su interpretación simbólica de un documento comprendido como poema, la nueva mitología del romanticismo. El intento propio de Herder recurriendo a los paramitos no convence;[16] él ciertamente era, como teólogo cristiano, por principio incapaz de crear tal nueva mitología (la cual el teólogo sólo puede aceptar, como mucho, en la exégesis y nunca en la producción). Ahí se fundamenta su escepticismo frente a Klopstock.

Sustrayendo el mito a la crítica ilustrada, Herder no sólo se convierte en uno de los fundadores de la posterior ciencia

14. Ibíd., XVIII, págs. 483-502. Al respecto, véase M. Frank, *Der kommende Gott,* págs. 143 y sigs.

15. Al respecto, véase H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 131 y sigs.

16. Véase la crítica del *Godwi* de Brentano: «Una nueva mitología resulta imposible, tan imposible como una [mitología] antigua, pues toda mitología es eterna; donde se la llama antigua, los hombres se han vuelto insignificantes; y los que hablan de promover aquello que ellos llaman una mitología nueva, profetizan una formación que no experimentaremos» (*Sämtliche Werke und Briefe,* vol. 16, Stuttgart, 1978, pág. 380.

mitológica, sino que coloca también, mediante su aproximación estética, la piedra fundamental para el primer programa romántico de una nueva mitología, tal como por vez primera probablemente ha sido formulado a principios del año 1797 por el joven Hegel en el fragmento *Una ética* (que llegó a ser conocido bajo el infeliz título *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán*).[17] Cuando J. Habermas ubica los primeros proyectos del joven Hegel dentro del proceso de la «dialéctica de la Ilustración»,[18] tiene razón en la medida en que el concepto hegeliano de una nueva mitología no puede separarse de su diagnóstico de la época de la Ilustración.[19] Hegel convierte los temas y los motivos puestos a su disposición por Rousseau y la sensibilidad (sobre todo la revaloración de la imaginación frente a la razón) en un programa que tiene como objetivo generalizar la Ilustración, es decir, extenderla a la masa del pueblo para que de este modo acabe teniendo realmente efecto. Lo que Hegel quiere superar es la estricta separación entre una clase intelectual superior, en buen grado desvinculada de las viejas tradiciones y domina-

17. Véase la documentación compilada por C. Jamme y H. Schneider en *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, Francfort, 1984 (que abarca también la literatura más antigua publicada hasta 1984). De los estudios más recientes, véanse B. Dinkel, «Neuere Diskussionen um das sog. *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*», en *Philosophisches Jahrbuch*, 94 (1987), págs. 342-361 (y mi réplica, ibíd., 95 [1988], págs. 371-375); F. P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus Rezeptionsgeschichte und Interpretation,* Berlín, 1989.

18. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* págs. 110-115.

19. En relación a lo que sigue, véase mi ensayo «Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland? Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787-1807)», en H. Holzhey y W. Jaeschke (comps.), *Philosophisch-literarische Streitsachen I: Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburgo, 1990, págs. 137-158.

da por la razón, y el pueblo llano (sobre todo el campesinado) como auténtico soporte también de la tradición religiosa. Este objetivo se formula por vez primera como programa en el llamado *Tübinger Fragment* (1792-1793), donde dice que «una religión que tenga carácter general para todo el pueblo [no puede nunca] consistir en verdades generales», que más bien «los enunciados puros deben, simplificados, presentarse *en una envoltura sensual* si se quiere que se los entienda y que resulten aceptables a la sensualidad».[20] Y que de hecho piensa en los mitos cuando habla de una «envoltura sensual», queda más claro unos apartados más adelante: «Cualquier religión que quiera ser religión popular debe necesariamente señalar características que hablen al corazón y a la imaginación. Incluso la más pura de las religiones racionales adquiere vida en el alma del ser humano, más aún en el pueblo, y para evitar excesos aventureros de la imaginación, sería más bien conveniente vincular mitos a la misma religión, para de esta forma por lo menos indicarle a la imaginación un bello camino que ella podrá cubrir de pétalos». Por consiguiente, la religión sólo se convierte en religión popular si la razón viene acompañada de imaginaciones e ilusiones, si, por ejemplo, las esperanzas de un Más Allá que ofrece la inmortalidad, etc., se visten mitológicamente. Si Hegel quería expresar contenidos nuevos y revolucionarios que entusiasmaran a las masas, había de «envolverlos» religioso-mitológicamente, pues la mitología (cristiana) dominaba en aquel momento la forma de pensar de las masas, también y espe-

20. G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe* eds. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Francfort, 1969-1970, 1979 (a continuación TWA), vol. I, pág. 24 [*Religion populaire et christianisme*] (la cursiva es nuestra). Lo que sigue ibíd., pág. 37.

cialmente la forma de pensar de las clases inferiores, bastante abandonadas por el periodismo literario.

Es precisamente ésta la idea que forma el núcleo del llamado *Programa de sistema*:[21] la filosofía debe convertirse en mitológico-sensual, es decir, la inteligencia debe despertar el entusiasmo de las masas, y el pueblo debe convertirse en inteligente; el «monoteísmo de la razón» debe verse completado y perfeccionado por un «politeísmo de la fuerza de la imaginación», es decir, por los mitos de la religión imaginaria griega, «las ideas» deben hacerse estéticas, o sea, «mitológicas». El programa desarrolla la filosofía como «ética», es decir, como «sistema completo de todas las ideas» que —de acuerdo con el sistema kantiano— se subdivide en tres partes. La filosofía teórica se basa en la idea de la naturaleza; la filosofía práctica («obra del hombre») trata de tres ideas: «la idea de la humanidad», «los principios constituyentes de una *historia de la humanidad*» y, finalmente, las «ideas [kantianas] de un mundo moral, de la deidad y de la inmortalidad». Pero ambos campos, tanto el de la naturaleza como el de la historia, se sintetizan en la tercera y última idea, la «idea de la belleza», que, al igual que la categoría platónica, abarca los conceptos de «verdad y bondad». Dado que el «supremo acto de la razón [...] es un acto estético», la filosofía necesariamente se ha de estetizar; no obstante, con esta perfección de la filosofía en la estética viene dada al mismo tiempo la anulación de toda filosofía: «Al final, la poesía [...] vuelve a ser lo que era al inicio, *maestra de la humanidad*; pues ya no hay filosofía, ya no hay historia: sólo la poesía sobrevivirá a todas las demás cien-

21. Citas del *Programme de système,* según la primera edición crítica, en *Mythologie der Vernunft,* págs. 11-14.

cias y artes». Algo muy similar lo podemos leer en Novalis, en 1800: «Al final, toda la humanidad se volverá poética. Una nueva Edad de Oro».[22] Como «idea que [...] hasta ahora no se le ha ocurrido a nadie», Hegel anuncia la paradoja de la sensualización de la razón en una nueva mitología, una «mitología de la razón».

Si el *Programa de sistema* veía el núcleo de una «nueva mitología» en la estetización de un sistema de ideas reguladoras, la concepción de Friedrich Schlegel, cuyas bases establece en su *Discurso sobre la mitología* en 1880 (publicado por vez primera en el tercer volumen de *Ateneo* como parte central del *Diálogo sobre la poesía*), apunta en primer término a la producción poética.[23] La fundamentación filosófica de la concepción de la teoría del arte desarrollada ahí, la encontramos en las clases magistrales de Jena acerca de la filosofía trascendental.[24] En la Antigüedad, la «mitología bella» constituía el eje central de la poesía: pero la poesía contemporánea adolecería de la falta de tal mitología: «Nuestra poesía carece [...] de un eje central como lo era la mitología para los antepasados; y lo esencial en que la poesía moderna se muestra inferior a la de la Antigüedad se puede resumir en estas palabras:

22. Novalis, *Schriften*, vol. 3 *Das philosophische Werk*, II, ed. R. Samuel, Stuttgart, 1960, 677.

23. KSA II, págs. 311-328. Al respecto, véanse F. N. Mennemeier, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff*, Munich, 1971, págs. 328 y sigs.; H. Dierkes, *Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theoire und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichts-schreibung*, Tubinga, 1980, págs. 233-286; H. Gockel, *Mythos und Poesie*, págs. 267 y sigs.; K. H. Bohrer, «Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie», en *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Redekonstruktion* (comp.), Francfort, 1983, págs. 52-82; J. Fried, *Die Symbolik des Realen. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik*, Munich, 1985, págs. 66-125.

24. Véase H. Gockel, *Mythos und Poesie*, págs. 178 y sigs.

carecemos de una mitología».[25] Schlegel señala caminos hacia una nueva mitología que, no obstante y a diferencia de la mitología antigua que podía recoger lo más vital del mundo sensual, tiene que asegurarse de la consciencia: su fuente serían precisamente la artificialidad y la intelectualidad modernas. «Por el contrario, la nueva mitología debe formarse de las más hondas profundidades del espíritu; debe ser la más artificial de todas las obras de arte porque debe abarcar a todas las demás, debe ser lecho y receptáculo de lo eterno, antiguo manantial original de la poesía, el poema infinito que envuelve los gérmenes de todos los demás poemas.» Detrás del discurso de la «más artificial de todas las obras de arte» no sólo se esconde la idea de una construcción simbólico-mítica del mundo (que también encontramos en Novalis), sino igualmente el escepticismo frente a la pretensión de validez absoluta de determinado sistema (en el sentido de una arquitectónica del conocimiento): con su relación entre filosofía y poesía, la nueva mitología corresponde al planteamiento del fragmento 53 de *Ateneo* en cuanto a un arreglo de sistema y ausencia de sistema: de la autodestrucción de la reflexión (cartesiana, y de Fichte) nace una totalidad infinita que se comprende como arte y mito. Sólo la imaginación, no la razón, puede captar la vida en toda su pluralidad, pero su representación a través del arte será siempre insuficiente. Con ello —y es ésta la tesis de Bohrer y Habermas— Schlegel desvincula el arte como área autónoma de la esfera de la razón; cuando la nueva mitología deja de ser instrumentalizada —como en el joven Hegel— como sensualización de la razón para la emancipación político-religiosa, se desprende de su justificación filosófico-histórica. Ésta ahora queda sustituida

25. KSA II, pág. 312; para lo que sigue ibíd.

por otra, filosófico-natural, más exacta: la reivindicación de la perspectiva natural jeroglífica para la mitología: «¿Y qué cosa es cualquier mitología bella sino la expresión jeroglífica del entorno natural en una idealización de imaginación y amor?».[26] Schlegel pretende introducir ahí la idea de una física mágica cuya viabilidad ve garantizada por Spinoza (al *amor dei intelectualis* Schlegel le llama «sentimiento espiritual»), la nueva física y el «idealismo». Con tal planteamiento —desde una perspectiva teológica—, a la naturaleza no se le priva de su carácter de secreto, o —desde una perspectiva filosófica— se le atribuye un carácter de subjetividad; en cualquier caso, deja de ser un objeto meramente explotable.

A pesar de que el mismo Schlegel ya en 1802, en París, se distanciara de las ideas de su *Discurso sobre la mitología*, éstas tuvieron un efecto considerable,[27] no tanto por plantear la exigencia de nuevos materiales para la poesía (puesto que de otro modo los griegos quedarían inalcanzables), sino antes que nada por poner el acento en un horizonte otorgador de sentido que podía adoptar igualmente la forma de una obra de arte global. Se quedan cortos aquellos que sólo subrayan las implicaciones de una crítica a la modernidad en la idea de una nueva mitología: pues la tesis del mito forma parte de igual manera esencial del desarrollo de la modernidad. Basta con que leamos el *Discurso* como documento irónico, como «fragmento» que con su planteamiento de un nuevo «eje central» para la poesía contemporánea demuestra, de modo implícito, precisamente la imposibilidad de tal unidad en la

26. Ibíd., pág. 318.

27. En relación a la influencia del *Discours,* véanse F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur,* vol. I, págs. 394 y sigs., vol. II, págs. 62 y sigs.; H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 83 y sigs.

época moderna y, con ello, también la imposibilidad de una renovación de la mitología antigua. Son sobre todo tres indicios los que apoyan este supuesto: por un lado, la incorporación en un diálogo sobre la poesía (se apunta, por lo tanto, a la justificación metafísica de la poesía) y, por otro lado, la estructura retórica. Y, finalmente, tiene también importancia la forma misma del diálogo, su repartición en distintas personas que ha llevado a la suposición de que detrás de las distintas partes del *Diálogo sobre la poesía* hubiera distintas personas como «coautores» (según el principio romántico del *Symphilosophieren*): si en la *Carta sobre la novela* se veía a un F. Schlegel autorretratado, el autorretratado en el *Discurso sobre la mitología* era Schelling.[28]

De hecho, resulta impensable la posición del Schelling de Jena sin las aportaciones provenientes del círculo de los románticos, especialmente de Friedrich Schlegel. Es sobre todo la definición de la mitología como «eslabón intermediario del retorno de la ciencia a la poesía» en su *Sistema del Idealismo trascendental* de 1800, la que hace evidente la influencia de Schlegel.[29] De joven, en su primera etapa, Schelling había defendido aún una posición totalmente distinta. En su trabajo de magisterio *Acerca de mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (1793), había seguido todavía el concepto de mito de Heine, como forma de pensamiento infantil de la humanidad: había subrayado la fuerza de expresión histórica de la mitología y —siguiendo también ahí a Heine— había de-

28. Al respecto, véase E. Behler, «Grundlagen der Ästhetik in Friedrich Schlegels frühen Schriften», en *Philosophisch-literarische Streitsachen I: Früher Idealismus und Frühromantik*, págs. 112-127.

29. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861 (a continuación WW), sec. I, vol. 3, pág. 629. Véase F. Schlegel, KSA XII, pág. 62, y II, págs. 311 y sigs.

negado la interpretación alegórica.[30] En las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795), los mitos desde la posición de Fichte fueron objeto de crítica porque en ellos se plantearía la necesidad de renunciar a la libertad individual. En la medida en que va aumentando su crítica a Fichte, la posición de Schelling va cambiando hacia finales del siglo. Si Fichte aún había visto en 1794 en la estética la mediación entre la filosofía teórica y la práctica, dejaría posteriormente de lado la mediación estética y la iría a localizar exclusivamente en el ámbito del derecho.[31] Frente a ello, en Schelling, el arte en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) debe hacer patente la reconciliación, la mediación en la historia; como su materia se determina la mitología. De la coincidencia de la finitud y el infinito, Schelling concluye un sentido infinito del arte, y lo explica a través de la mitología griega: ésta sería la creación no de un individuo, sino de toda una estirpe, lo cual conferiría objetividad al mito.[32]

Pero este apartarse de Fichte en Schelling no se fundamenta sólo en argumentos mitológicos, sino también filosófico-naturalistas.[33] En el *Sistema del idealismo trascendental*

30. F. W. J. Schelling, *Werke,* vol. I., Stuttgart, 1976, págs. 195-246. Al respecto, véase C. Hartlich y W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes,* págs. 56-58; H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 55-58.

31. Véase W. G. Jacobs, «Geschichte und Kunst in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*», en *Philosophisch-literarische Streitsachen I: Frührer Idealismus und Frühromantik,* págs. 201-213.

32. Véase D. Jähnig, *Die Kunst in der Philosophie,* 2 tomos, Pfullingen, 1966-1969; O. Marquard, «Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling», en *Terror und Spiel,* págs. 257-264.

33. En relación a lo que sigue, véase mi ensayo «Aufklärung via Mythologie. Zum Zusammenhang von Naturbeherrschung und Naturfrömmigkeit um 1800», en C. Jamme y G. Kurz (comps.), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800,* Stuttgart, 1988, págs. 35-58, especialmente págs. 50-55.

Schelling plantea la cuestión de la historia previa de la autoconciencia —cuestión que a Fichte le parecía errónea, pues para él la autoconciencia jamás se puede cuestionar—, y se encuentra con la naturaleza como la esencia misma de las condiciones que hacen factible el Yo (por ello están en pie de igualdad la filosofía natural y la trascendental). En la introducción a las *Ideas acerca de una filosofía de la naturaleza* (1797), Schelling pregunta acerca de las condiciones de la posibilidad de una reflexión filosófica. Una «necesidad» de filosofía sólo surge cuando el hombre deja de estar en armonía con el mundo exterior. A la filosofía le precedería un «estado natural en el cual el hombre estaba en armonía consigo mismo y con el mundo de su entorno».[34] Con la separación de este estado natural, «empieza la reflexión; a partir de entonces, [el hombre] separa lo que la naturaleza había unido para siempre, separa el objeto de la percepción del mismo, separa el concepto de la imagen; finalmente [...] se separa a sí mismo de sí mismo».[35] La filosofía «parte de aquella separación original para volver a unir a través de la *libertad* lo que original y *necesariamente* había estado unido en el espíritu humano, o sea, para anular de una vez para siempre esa separación». El objeto de la filosofía, es decir, la anulación de la dicotomía entre sujeto y objeto, se halla fuera de la filosofía en sí; por consiguiente, la filosofía constituye un fenómeno transitorio cuyo *telos* consiste precisamente en hacer que sea innecesaria: «De este modo, visto así, [la filosofía] trabaja en pro de su autodestrucción».[36]

En su escrito *Sobre la relación entre la filosofía natural y la filosofía como tal* (1802), Schelling proyecta el concepto de

34. WW I/2, pág. 12.
35. Ibíd., pág. 13.
36. Ibíd., pág. 14.

que la superación de la disputa entre Dios y el mundo se habría acercado, que «el tiempo del Evangelio verdadero o la reconciliación del mundo con Dios»[37] habría llegado: «La nueva religión [...] se reconocerá en el renacimiento de la naturaleza como símbolo de la unidad eterna [...]».[38] Lo que se exige es un nuevo, segundo «cambio» de la filosofía.[39] El primer cambio se produjo en el momento de la victoria del cristianismo sobre la Antigüedad: «la dicotomía absoluta» se convirtió en el principio de la filosofía, y con ello llegó igualmente a su fin la percepción unitaria de la naturaleza que caracterizaba a los griegos de la Antigüedad. Surgieron entonces las modernas ciencias naturales aisladas: «La unidad que constituye la base de la mitología griega puede verse como identidad aún consagrada, aquella de la que parte la primera percepción; su dominio —al igual que la edad de la inocencia— sólo puede durar poco tiempo, ha de parecer irremediablemente perdida. El cometido del cristianismo presupone, desde luego, la separación absoluta [...]».[40] Cabe superar la desdeificación de la naturaleza que ocurre paralelamente a la constitución de la subjetividad cristiana. El segundo giro de la filosofía hacia una nueva unidad y, con ello, también hacia una nueva investigación holística de la naturaleza, sólo es posible por este camino: a través de la filosofía natural, lo cual no quiere decir otra cosa sino que la constitución de una nueva mitología está vinculada a los supuestos previos de una filosofía natural: «No hay ninguna perspectiva de superar la seriedad ignorante y la sensibilidad funesta de la per-

37. WW I/5, pág. 120.
38. Ibíd. (la cursiva es nuestra).
39. Ibíd., pág. 121.
40. Ibíd., pág. 119.

cepción moderna de la naturaleza, y volver a la alegría y la pureza de la percepción griega de la misma, que no sea el camino de la reconstitución de la identidad perdida por la especulación, y que no pase por la revocación de la dicotomía en una potencia superior, puesto que nos está vedado regresar a la primera, una vez que la hayamos sobrepasado».[41] Schelling expresa su esperanza de que la filosofía natural se «convierta en una nueva fuente de la percepción y de la cognición de Dios».[42]

Esta fundamentación filosófico-natural de la nueva mitología frente a la intención mitológica de la filosofía natural[43] resulta particularmente evidente en el anexo a *Filosofía y religión*, donde se afirma, en total acuerdo con el concepto hegeliano de la religión popular, que una religión espiritual como el cristianismo es incapaz de «dotarse de un verdadero entorno popular y de una objetividad mitológica».[44] Por consiguiente, Schelling proclama una nueva mitología: «La mitología auténtica constituye un simbolismo de las ideas que sólo es posible a través de las figuras de la naturaleza, y que resulta ser la transformación del infinito en finitud absoluta [...]. Si buscáis entonces la mitología universal, apoderaos de la percepción de la visión simbólica de la naturaleza, dejad que los dioses vuelvan a apoderarse de ella y que la llenen en su plenitud [...]».[45]

41. Ibíd., pág. 121.
42. Ibíd., pág. 122.
43. Al respecto, véanse H. Freier, *Die Rückkehr der Götter,* págs. 182 y sigs.; L. Hühn, «Die Idee der neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung», en F. Strack (comp.), *Evolution des Geistes Jena um 1800*, Stuttgart, 1994, págs. 393-411.
44. WW I/6, pág. 67.
45. Ibíd.

El programa de Schelling encuentra su explicación en la destrucción de la percepción griega de la naturaleza, y puede describirse como el intento de recuperar la percepción simbólica de la naturaleza en la Antigüedad.

Para ello, debe ir más allá de la mediación de moralidad y naturaleza que Kant había realizado sólo de forma simbólica, y llegar a una construcción filosófica de la identidad de espíritu y naturaleza. El objetivo lo constituye la síntesis de unidad (Antigüedad) y separación (cristianismo) en un «Evangelio absoluto».[46] El modelo de Schelling de una unidad integradora futura de naturaleza e historia puede interpretarse como la transposición de los dioses históricos modernos en la naturaleza. Este programa lo formula Schelling por vez primera en su clase magistral acerca de *La filosofía del arte*, en el semestre invernal de 1802-1803 en Jena: «Del mismo modo en que en la mitología del primer tipo los dioses naturales iban convirtiéndose en dioses de la historia, los demás dioses deben pasar de la historia a la naturaleza».[47] Ahí, Schelling sigue totalmente la crítica ejercida por Friedrich Schlegel en cuanto a la valoración negativa del mito por parte de Schleiermacher,[48] y exige que la religión «virtuosa» adopte una forma objetiva, o sea, que vincule sus percepciones a un mito vinculante, es decir: que se convierta en católica: «la Iglesia verdadera» ha de ser «necesariamente católica».[49] Sin embargo, en la versión de Jena, la mitología

46. WW I/5, pág. 120.

47. E. Behler, «Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson», en *Philosophisches Jahrbuch,* 83 (1976), págs. 133-183, aquí pág. 164 (párrafo 73).

48. Véase la recensión por F. Schlegel del «Discours sur la religion» (en *Athenäum,* vol. 2, 2ª parte, 1799, págs. 288-300).

49. E. Behler, *Schellings Ästhetik,* pág. 164 (párrafo 66). Véase F. Schle-

cristiana sólo se contempla en el anexo *Antagonismo entre paganismo y cristianismo.*

La mitología se convierte entonces en asunto prioritario en la versión de Würzburg de la *Filosofía del arte*, de 1804-1805. La tesis central de Schelling reza que el arte y, respectivamente, el mito y la filosofía comparten el mismo objeto: Dios. «De hecho, los dioses de cualquier mitología no son otra cosa sino las ideas de la filosofía, pero percibidos objetiva o realmente.»[50] La filosofía comprende el absoluto como ideal (metafísica); el arte comprende a Dios de forma real (representándolo en sus obras). Schelling define la mitología como «el conjunto de las poesías divinas donde éstas logran su objetividad plena y su existencia poética independiente», como «condición necesaria», como «materia prima de todo arte», como el «verdadero universo en sí», como «poesía absoluta». El criterio principal de diferenciación entre «mitología antigua» o «mitología griega», respectivamente, y la mitología «moderna, cristiana» se halla en la materia prima que entonces habría surgido de la «naturaleza», y que en la modernidad se formaría a partir de la historia.[51] Se trata ahora de crear un nuevo arte simbólico y una nueva mitología de deidades naturales, una reversión del logro integrador arcaico de Homero.

---

gel, KSA XIII, pág. 55: «la más alta ley, según la cual toda poesía es forzosamente mitológica y católica». Actualmente, véase E. Behler: «"Das Christenthum (...) ist notwendig Kirche und Catholicismus". Eine Miszelle zur kritischen Edition von Schellings Philosophie der Kunst (1802-1803)», en *Athenäum,* 1993, págs. 284-297.

50. WW I/5, pág. 14.

51. Ibíd., págs. 405 y sigs., págs. 427, 449 y sigs. Una bibliografía completa de la *Philosophie de l'art* de Schelling se halla en L. Sziborsky, en F.W.J. Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur,* (introd. comp.), L. S. Hamburgo, 1983, págs. 81-92.

Si la contribución de Homero consistió en reunir en historias a los «dioses naturales» (representación simbólica), y si el cristianismo había alegorizado a los «dioses históricos», entonces —retomando aspectos de la filosofía natural— la nueva mitología tiene que enfrentarse al cometido de lograr la síntesis de naturaleza e historia (los dioses históricos deben convertirse en dioses naturales, deben volver a apropiarse de la naturaleza): «No se trata de querer imponer a la cultura cristiana la mitología realista de los griegos, sino más bien de implantar en la naturaleza a las deidades idealistas, al igual que los griegos implantaron en la historia a sus deidades realistas. Es éste, en mi opinión, el cometido último de la poesía moderna».[52] En otras palabras: el objetivo de la historia lo constituye «una síntesis de historia y naturaleza [...]. En última instancia, el Homero puro»,[53] pues ya en Homero se producía la compenetración de naturaleza e historia, aunque en sentido opuesto al que hoy exigimos.[54]

Esta pregunta acerca del nuevo Homero lleva este concepto de una nueva mitología a la cuestión de la conformación de una nueva epopeya, o, más precisamente: nos lleva a la pregunta de en qué condiciones se podría constituir una epopeya moderna que pudiese compararse estéticamente con la de la Antigüedad. La nueva mitología constituye el punto de orientación filosófico-natural del arte de la modernidad.[55] Sólo mediante una epopeya auténtica se constituye la mitología, pero «el mundo moderno no dispone de una

52. WW I/5, pág. 449.
53. Ibíd.
54. Véase ibíd., pág. 457.
55. Véase ibíd., págs. 91 y sigs.

epopeya auténtica».[56] La concepción del arte futuro, mejor dicho, de la epopeya moderna, la contempla un ensayo publicado en 1803 en el *Kritisches Journal*, y que puede leerse como la realización de los planteamientos del *Systemprogramm: Acerca de Dante en relación con la filosofía*.[57] Aquí la *Divina Comedia* de Dante se celebra como obra de arte integral que gracias a su interrelación de religión y poesía desempeñaría una función original para todo el arte moderno. En sus aspectos formales, el poema representa la síntesis de los tipos de poesía hasta entonces conocidos; en cuanto a sus aspectos de contenido, constituye la síntesis de todo el saber histórico. Aunque la situación histórica pueda sufrir cambios, se mantiene invariable la conformación de una mitología (es decir, la correspondiente percepción del saber de una época). Conjuntamente con F. Schlegel, Schelling define ahí la esencia de la nueva mitología que consiste en representar envueltos en ropaje poético las ideas filosóficas y los descubrimientos científicos de la época: «En la época más reciente, la ciencia precedía a la poesía y a la mitología, que no puede ser mitología sin ser universal y sin atraer a su campo de influencia todos los elementos existentes del saber, de la ciencia, de la religión, del arte mismo, y sin entre-

56. Ibíd., pág. 442.

57. Edición crítica en G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*, eds. H. Buchner y O. Pöggeler. Hamburgo [Meiner], 1968 (=*Gesammelte Werke,* vol. 4), págs. 486-493. Acerca de la interpretación, véanse A. Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, Berlín, 1927; P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie II,* Francfort, 1974, págs. 185 y sigs.; hoy día, sobre todo Cl. Becker, «*Im Allerheiligsten, wo Religion und Poesie verbündet.* F. W. J. Schelling Aufsatz *Über Dante in philosophischer Beziehung* im Kontext der idealistischen Bemühungen um eine Neue Mythologie», en H. Bachmaier y T. Rentsch (comps.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlin*, Stuttgart, 1987, págs. 308-328.

tejer no solamente todo el material de la época presente, sino también el de épocas pasadas, para que todo forme una unidad integral».[58]

Si algún romántico tomó en serio la idea de una nueva mitología, ése fue Philipp Otto Runge, con su ciclo *Tageszeiten*. Cumplió con los planteamientos fundamentales de Schlegel y Schelling, aunque inclinado hacia el lado de lo «alegórico».[59] En lo demás, la mitologización de la poesía ha encontrado en la modernidad muchas formas de realización, pero en su mayor parte han sido formas precarias. Recordemos sólo la categorización absoluta de la poesía como religión del arte (por ejemplo, en el simbolismo francés); el renacimiento a través de Richard Wagner y sus sucesores de la fiesta de consagración orientada en la tragedia antigua —hasta llegar incluso a las fiestas de consagración de los obreros y el *Thingspiel* en la era nacionalsocialista—; y recordemos, finalmente, las fantasías políticas del «político fundador de Estados» de Nietzsche (en el que Hitler se reconocía, como es bien sabido); la «Nationalkirche» de Paul de Lagarde, y *Mitos del siglo* XX de Alfred Rosenberg.[60] Según este historial creativo se puede ver cómo, primero, con motivos de la razón práctica kantiana, se quería intervenir contra la incipiente división de la Ilustración en dos partes, y cómo al final la razón iba a socavarse a sí misma en la concepción fascista del mito. A diferencia de todas las variantes del últi-

58. GW 4, pág. 487.

59. Véase T. Leinkauf, *Kunst und Reflexion. Untersuchungen zum Verhältnis Philipp Otto Runges zur philosophischen Tradition,* Munich, 1987, pág. 277.

60. Esta historia de la incidencia de la idea prerromántica de una nueva mitología la estudia M. Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, tomo 2, Francfort, 1988.

mo romanticismo, alrededor de 1800 el mito se siente aún comprometido «con la idea de una comunidad de comunicación libre que tenga validez universal», y se halla «dentro de un orden simbólico, o sea, comunicativo que se basa en el diálogo y el intercambio de convicciones [...]. Pues sólo un orden simbólico podría dar soporte a una comunidad de comunicación que tenga un horizonte común de producción imaginaria [...]».[61] Ahí reside el aspecto actual de esta discusión del primer Romanticismo y su importancia para nuestra época.

61. M. Frank, en *Denken, das an der Zeit ist* F. Rötzer (comp.), Francfort, 1987.

CAPÍTULO 4

LA ÉPOCA DE GOETHE Y EL ROMANTICISMO

La obra de Karl Philipp Moritz publicada en 1795, *Götterlehre oder Mythologische Dichtung der Alten*, constituye la mitología clásica de la época de Goethe, y es de gran importancia tanto para los estudios clásicos como para la mitología romántica.[1] Esta obra nos abre el camino de representar originalmente, a partir de la imaginación (*Phantasie*), lo que hay en nosotros de divino, tal como Winckelmann había comprendido las estatuas griegas.

El libro es fruto de la estancia de Moritz en Italia, durante los años de 1786 a 1788. Su crónica de viajes, *Reisen eines Deutschen in Italien* (1792-1793), constituye un documento de la formación estética que experimentó Moritz durante ese viaje:[2] se libera de la concepción racionalista predominante y,

1. K. P. Moritz, *Götlerlehre oder mythologische Dichtung der Alten. Mit Abb. nach antiken geschnittenen Steinen u. anderen Denkmälern des Altertums,* 1795 (nueva edición, Francfort, 1979). Se trata de un libro leído hasta mediados del siglo XIX (10ª edición, 1861). Al respecto, véanse F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur,* I, págs. 288 y sigs., especialmente pág. 291; P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I,* Francfort, 1974, págs. 82 y sigs.; H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 213 y sigs.

2. Al respecto, véase A. Behrmann, «Karl Philip Moritz' *Reisen eines Deutschen in Italien in den Jahren 1786 bis 1788*», en *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 107 (1988), págs. 161-190.

bajo la influencia del arte italiano, llega al concepto de la autonomía artística. El primer documento de esta decisiva labor, innovadora para la estética de la modernidad, lo constituye el tratado publicado en 1788 *Über die bildende Nachahmung des Schönen*.[3] Ahí la estética de Moritz se basa en el teorema (opuesto a la estética operante de Sulzer) del «In sich selbst Vollendetem»: lo bello de la obra de arte lo constituye la perfección en sí misma. Esta tesis central de la obra de arte como creación autónoma se convierte en punto de partida para todos los trabajos subsiguientes, en particular para su interpretación de la religión romana ΑΝΘΟΥΣΑ (que se convirtió en fuente importante para la percepción hegeliana de la religión romana),[4] así como para la *Götterlehre*. La fundamentación y reconstrucción de la mitología se hace viable debido a la estricta y revolucionaria delimitación de símbolo y alegoría, en el ensayo *Ueber die Allegorie*, de

3. El primer intento de una investigación especializada exhaustiva acerca de este escrito, lo presentó E. Menz (*Die Schrift Karl Philipp Moritz «Über die bildende Nachahmung des Schönen»*, Gotinga, 1968). En relación a la estética de Moritz en general, véase H.-J. Schrimpf, *Karl Philipp Moritz*, Stuttgart, 1980, págs. 94-117.

4. K. P. Moritz, *Anthousa oder Roms Alterthümer. Ein Buch für die Menschheit. Die heiligen Gebräuche der Römer. Mit achtzehn in Kupfer gestochenen Abbildungen nach antiken geschnittenen Steinen und Denkmälern des Alterthums*, Berlín, 1791. Hegel aún se refiere a este libro, en 1821, en el manuscrito de su clase magistral acerca de la filosofía de la religión: véase G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 17, págs. 189 y sigs. Véase igualmente el extracto de H. Schneider (comp.), en *Hegel-Studien*, 7 [1972], págs. 33-35.

5. Publicado en H. J. Schrimpf (comp.), K. Ph. Moritz, *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, Tubinga, 1962, págs. 112-115. Acerca de las concepciones de la «alegoría» y del «símbolo» en Moritz, véase B. Fischer, «Kunstautonomie und Ende der Ikonographie. Zur historischen Problematik von *Allegorie* und *Symbol* in Winckelmanns, Moritz' und Goethes Kunsttheorie», en *DVjs*, 64 (1990), págs. 247-277.

1789.[5] Ahí, Moritz descarta la interpretación alegórica como principio formal del arte, y sólo le concede a la alegoría un papel subordinado, ornamental. En la obra de arte perfecta, en la metáfora poética, significante y significado constituyen una sola unidad,[6] precedentes del concepto de símbolo clásico y del primer Romanticismo de la figura de arte autónoma. El rechazo frente a cualquier interpretación alegórica o filosófica caracteriza igualmente su percepción del mito, tal como se expone especialmente en el capítulo introductor a la *Götterlehre*: «Gesichtspunkt für die mythologischen Dichtungen».[7] Ahí, el mito (antiguo) se determina como el «lenguaje de la imaginación», arraigado en la esencia de la poesía, es decir, el arte, y que no puede ser descifrado a través de «conceptos abstractos y metafísicos», por lo cual Moritz se opone vehementemente a cualquier intento de interpretación alegórica. Los mitos están en el mundo como fuerzas formadoras; actúan en la existencia humana y pueden reclamar autonomía estética como obras de arte: «Una obra de arte auténtica, una bella poesía, es algo completo y acabado en sí mismo que está ahí por sí mismo, y cuyo valor se halla en sí mismo y en la bien estructurada relación de sus componentes [...]. Pues, todo lo que hace que una poesía sea bella es inherente a la misma [...]». Por lo tanto, los mitos obedecen sólo a criterios estéticos, y no éticos; no cabría buscar en ellos ningún tipo de «enseñanza» si «no queremos que todo el tejido de estas poesías nos pueda parecer sacrílego». Se trata de «considerar simplemente como tal todo aquello que

6. T. Todorov (*Théories du symbole*, París, 1977, págs. 179 y sigs.) habla de un «signo intransitivo».

7. K. P. Moritz, *Götterlehre*, nueva edición, págs. 9-15. Para las citas siguientes, véanse págs. 9, 11 y 12.

es lenguaje de la imaginación o poesía mitológica, y [se trata] sobre todo de evitar cualquier tipo de interpretación histórica precipitada», es decir, se trata de aquello que Moritz ejemplifica mediante la poesía de Goethe «Meine Göttin», dedicada a la imaginación. La *Götterlehre* es el equivalente mitológico de la descripción del ideal estético en *Über die bildende Nachahmung des Schönen*; el objetivo principal de la mitología lo constituye la belleza: la *Götterlehre* se convierte en estética,[8] y de este modo se revela como escrita totalmente en el espíritu de Winckelmann, pero también en el de Herder.

Sin embargo, el concepto *estético* del mito antiguo tuvo en Roma su inicio sobre todo en conversaciones con Goethe, con quien Moritz se había unido estrechamente hacia finales de 1786. El escrito *Imitación* (*Nachahmungs-Schrift*) constituye la fuente más importante referente al concepto de Goethe del arte del clasicismo temprano,[9] y también la *Götterlehre* fue influida a través de la participación directa de Goethe, tal como queda comprobado en *Viaje italiano* (*Italienische Reise*). El que Goethe, no obstante, por un lado haya buscado a lo largo de su vida su concepción religiosa en figuraciones de la mitología griega, sin, por otro lado, haber abandonado nunca (al contrario de muchos de sus contemporáneos) la convicción de la esencia motivada estéticamente —en último término, esencia histórica— del mito y de la mitología, todo ello encuentra su fundamentación determinante en la colabora-

8. H. Gockel (*Mythos und Poesie*) habla por esta razón de la «mitología estética».

9. Véase H. Pyritz, «Goethes römische Ästhetik», en I. Pyritz (comp.), *Goethe-Studien*, Colonia-Graz, 1962, págs. 17-33.

ción en Italia con Karl Philipp Moritz. La consciencia acerca de la mitología antigua como poesía, la comprensión de los personajes de la mitología como gestación de una operación poética, caracteriza el trato poético-distante, a veces despreocupado y experimental, brindado al mito, en el espíritu de la Ilustración, en las obras clásicas de Goethe (*Iphigenie*), así como en los mitos de su obra madura (sobre todo en *Fausto II*). Pero en las *Eligias romanas* queda igualmente patente que el mismo Goethe tenía una percepción mítica: a partir de una mitología legada, se libera nuevamente algo mítico: una exaltación de la metafóra hasta lograr una nueva inmediatez lírica, un nuevo modo del experimentar mítico, que a su vez experimenta las fuerzas de la vida (Roma, el arte, la poesía, el amor) como poderes divinos.[10]

Si Goethe fue reafirmado por Moritz en la idea de que es posible hablar racionalmente sobre el mito, algo parecido puede decirse de la reanudación poética de la mitología griega bajo perspectivas de la Ilustración realizada por Schiller.[11] Su poema *Los dioses de Grecia* —escrito para la revista de Wieland, *Teutscher Merkur*, donde se publicó en 1788— identifica, en analogía con las concepciones de Moritz, las cosmovisiones mitológicas estéticas del mundo. Se lamenta de que con el advenimiento del Dios cristiano desapareciera

10. Al respecto, véase mi ensayo «Vom "Garten des Alcinous" zum "Weltgarten". Goethes Begegnung mit dem Mythos im aufgeklärten Zeitalter», en *Goethe-Jahrbuch*, 105 (1988), págs. 93-114.

11. Esto, Schiller lo desarrolla en el contexto de su representación de un «*idylle* de la civilisation» que, proyecta retrospectivamente un futuro bien conseguido; véase A. Gethmann-Siefert, «Schiller und Lessing. Aus Geschichte(n) lernen», en *Idealismus und Aufklärung*, págs. 238-258, especialmente pág. 245.

también, conjuntamente con los personajes mitológicos, el principio estético de la vida.[12] Esta oposición de los dioses antiguos al Dios cristiano hizo que a Schiller se le acusara de ateísmo,[13] motivo por el cual eliminó en una posterior segunda versión algunos fragmentos supuestamente chocantes.

A diferencia del trato poético-distante, a veces experimental, del mito en Goethe y Schiller, basándose en el espíritu de la Ilustración, el discurso de Hölderlin en lo referente a los dioses se caracteriza por un sobrecogimiento atónito. Una situación de identificación altamente patética define sobre todo la obra de las fases primera e intermedia donde la naturaleza se comprende de un modo inaccesible a nosotros, seres de nuestro tiempo: o sea, una comprensión precisamente mítica.[14] De este modo, Hölderlin ve en la religión fuerzas de la naturaleza que actúan: ve el origen de los dioses en poderes de la naturaleza: la trinidad cristiana constituye para él las «tres personas divinas»: el pa-

12. En relación a la interpretación del poema, véanse M. Gerhard, «Antike Götterwelt in Wielands und Schillers Sicht. Zur Entstehung und Auffassung der *Götter Griechenlands*», en J. R. Frey (comp.), *Schiller 1759-1959. Commemorative American Studies*, Urbana, 1959, págs. 1-11; G. Friedl, *Verhüllte Wahrheit und entfesselte Phantasie. Die Mythologie in der vorklassischen und klassischen Lyrik Schillers,* Wurzburgo, 1986; K. L. Berghahn, «Schillers mythologische Symbolik. Erläutert am Beispiel der *Götter Griechenlands*», en H. Brandt (comp.), *Friedrich Schiller. Angebot und Diskurs. Zugänge-Dichtung-Zeitgenossenschaft*, Berlín-Weimar, 1987, págs. 361-381.

13. Sobre el debate acerca de este poema, véanse F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, I, págs. 269 y sigs.; H. Gockel, *Mythos und Poesie*, págs. 185 y sigs. En relación a la crítica de Hegel, véase A. Gethmann-Siefert, «Hegels These vom "Ende der Kunst" und der "Klassizismus" der Ästhetik», en *Hegel Studien*, 19 (1984), págs. 205-258, aquí págs. 243 y sigs.

14. Véase K. Hübner, «Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung», en G. Grossklaus y E. Oldemeyer (comps.), *Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, Karlsruhe, 1983, págs. 43-57.

dre, Aether (Urano), la madre, Tierra (Gaia), y la Luz (Zeus). En los tres himnos posteriores, «Friedensfeier», «Der Einzige» y «Patmos», Hölderlin transmite su concepción panteísta igualmente en figuras de la mitología, pero entonces a la figura de Cristo se le atribuye significación epocal. De todos modos, Cristo sigue siendo un dios entre otros, viéndosele al lado de Heracles y Dioniso. En el centro de tal mitosincretismo se halla la idea de la mediación.[15] Además, ahí el poeta se distancia de una confrontación directa con lo divino, por ejemplo en el himno «Patmos»: el «rayo agudo» de la presencia divina inmediata en un primer instante aún cegaría los «ojos esquivos»; por consiguiente, deberían «ejercitarse» en el encuentro mediato con Dios, posible a través de la lectura de la Sagrada Escritura, hasta que se hallen suficientemente fuertes para el encuentro divino directo el nuevo día de Dios.[16] En su obra tardía, Hölderlin ve con una evidencia cada vez mayor que el cometido del hombre consiste en interpretar y «transmitir» los signos de dios revelados en la historia.[17] Si en la segunda versión del himno «Grecia» se habla oscuramente de un «Dios vestido»,[18] ello puede comprenderse a partir de Lutero: *De servo arbitrio*, donde al *deus nudus*, que es *terribiles*, se le opone el *deus vestitus*, pues la visión del Dios desvestido al hombre le es inaceptable e insoportable. A Dios

15. Véase al respecto J. Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen «Friedenfeier», «Der Einzige», «Patmos»*, Darmstadt, 1990, especialmente págs. 106 y sigs.

16. StA 2, 1; págs. 170 y sigs. («Patmos», págs. 186-190); ibíd. pág. 163 («Der Einzige», 3ª versión) (trad. fr. pág. 866).

17. En cuanto a estas relaciones, véase W. Binder, *Hölderlin-Aufsätze*, Francfort, 1970, págs. 17 y sigs., en particular págs. 23 y 239 y sigs.

18. StA 2, 1; pág. 256.

mismo no se le puede leer, pero su vestimenta sí se puede leer. Esta vestimenta constituye toda una escuela de la que hay que aprender. Con esta idea de un Dios que vuelve a encubrirse en sí mismo, el Hölderlin de la última etapa se opone radicalmente al idealismo de un Hegel o de un Schelling, para los cuales Dios es lo encubierto que debe ser finalmente revelado.[19] Sólo en 1809, en el escrito de la *Libertad*, Schelling configura mediante la diferencia entre razón y existencia algo que está en el mismo nivel del pensamiento diferencial de Hölderlin. Esta idea fascina a Heidegger alrededor de 1930: en sus clases magistrales sobre Hölderlin, y especialmente en su segunda obra importante, *Contribuciones a la filosofía*, la importancia y magnitud de Hölderlin la ve fundamentalmente en el hecho de que el poeta piensa la eternidad de los cielos como algo pasajero, de que siente precisamente en la intangibilidad de lo divino su más profunda presencia.[20]

Los trabajos teóricos de Hölderlin acerca de la esencia del mito, realizados paralelamente a sus trabajos poéticos, reflejan el camino en el transcurso del cual la proximidad a lo divino se percibe cada vez más como destructora y amenazadora de la identidad. El ensayo redactado en 1798 o 1797

19. Véase el dictamen de Hegel: «Alles heraus aus dem verschlossenen Gott», en H. Schneider, *Hegels Notizen zum absoluten Geist*, en *Hegel-Studien*, 9 (1974), págs. 9-38, aquí 26 (apunte referido al párrafo 468 de la *Encyclopédie*). En cuanto a la transgresión hölderliniana del idealismo, véase O. Pöggeler, «Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur», en C. Jamme y O. Pöggeler (comps.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, 1988, págs. 9-52.

20. Al respecto, véase O. Pöggeler, «Der Vorbeigang des letzten Gottes. Die Theologie in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*», en *Neue Wege mit Heidegger*, Friburgo, 1992, págs. 465 y sigs.

(hoy día conocido con el título *Fragmento de las cartas filosóficas*), *Acerca de la religión*,[21] cuestiona en sus fundamentos la posibilidad de las ideas religioso-mitológicas. Se trata del problema trascendental de la «idea» de relaciones religiosas: ni «históricamente» ni «intelectualmente», ni a través de su repetición en la «memoria», es decir, la historia, ni con la repetición en el «pensamiento», es decir, la filosofía, se pueden comprender las relaciones religiosas, sino sólo y únicamente a través de su repetición en una imagen poética. Ahora bien, el nombramiento poético y el decir de Dios entre los griegos se llamaba μυθέομαι, por lo cual Hölderlin denomina como «mítica» aquella idea que sólo puede ser comprendida a través de la doble naturaleza (¡kantiana!) de las relaciones religiosas como intelectual-generales y como histórico-especiales. Por consiguiente, el recuerdo mítico tiene una estructura paradójica: combina el intelecto y la historia, el pensamiento y la memoria. Lo que ahí se está gestando es la teoría de la historia como *lenguaje* y/o signo de lo divino, alrededor de la cual se centrará más tarde la «metafísica de la mitología»[22]

21. StA 4, 1; págs. 275-79-FHA 14; págs. 11-50. Véase al respecto G. Buhr, *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den «Fragmenten über Religion» und «Das Werden im Vergehen»,* Francfort, 1972. Véase U. Gaier, «Hölderlin und der Mythos», en *Terror und Spiel*, págs. 295-340. Véase mi trabajo *«Ein ungelehrtes Buch». Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800,* Bonn, 1988², págs. 162-171.

22. K. Düsing, «Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel», en *Jenseits des Idealismus*, págs. 52-82, aquí pág. 69. Partiendo de Blanchot, Foucault y Derrida, E. Bolle procura abrir una nueva perspectiva en cuanto a la filosofía hölderliniana del mito; véase «Die Kunst der Differenz. Ursprüngliche Gewalt in Hölderlins Auffassung des Mythos», en *Die Kunst der Differenz. Philosophische Untersuchungen zur Bestimmung der Kunst bei M. Heidegger, Friedrich Hölderlin, Paul Celan und Bram van Velde,* Amsterdam, 1988, págs. 65-98.

desarrollada por Hölderlin en su teoría de la tragedia. En las observaciones contenidas en las *Sophokles-Anmerkungen*, se considera como trágico el «cómo se unen Dios y el hombre [...]» y cómo, sin embargo, al mismo tiempo «la fusión sin límite se purifica a través de una separación sin límite».[23] El que el hombre se identifique con Dios constituye un sacrilegio. La ley poética que Hölderlin formula tanto teóricamente como después intenta llevar a la práctica en sus traducciones, es la de la «traducción» del arte griego en un arte occidental-cristiano («de lo griego a lo hespérico»). La comprensión de Dios debe volverse más íntima, más espiritual de lo que era en el caso de los griegos: «Como Dios [...] no es otra cosa sino tiempo», Zeus se convierte en el «padre del tiempo» y, de esta manera, en el «Zeus más auténtico (*der eigentlichere Zeus*)».

Hölderlin considera tarea de la poesía (moderna) que «represente el mito [...] siempre y en cualquier momento como algo comprobable»,[24] puesto que en su época (que todo lo comprueba recurriendo a las ciencias naturales) las imágenes de los griegos iban vinculadas a ideas que históricamente ya no se podían tomar tan en serio («Schaal es Delfos»).[25] Hölderlin, así lo afirma la importante tesis de Bruno Liebrucks, no se propone ninguna remitifica-

23. StA 5, pág. 201. Para lo que sigue, véase ibíd., págs. 267, 202, 268. En relación a la poética inmanente de la tragedia plasmada en los *Remarques* acerca de Sófocles, véase G. Kurz, «Poetische Logik», en *Jenseits des Idealismus*, págs. 83-101.

24. StA 5, pág. 268.

25. FHA 6, pág. 259. Al respecto, véase A. Thomasberger, *Von der Poesie der Sprache. Gedanken zum mytho-logischen Charakter der Dichtung Hölderlins,* Francfort-Berna, 1982. Lo que significan los «mitos poéticos» de Hölderlin, lo está aclarando también la obra de M. Behre, «*Des dunkeln Lichtes voll*». *Hölderlins Mythokonzept Dionysos,* Munich, 1987.

ción, sino que crea «un nuevo mito» que «es posible como mito lógico».[26]

Tanto con su teoría como con su praxis poética, Hölderlin no sólo se enfrenta al idealismo alemán, sino también al Romanticismo. Como mucho, su teoría temprana del mito podría aún compararse con ideas expresadas por Novalis (al cual en una ocasión vio personalmente en Jena), que comprende como mitología la historia en sus estructuras de imágenes primitivas (*urbildliche Strukturen*).[27] La tradición del platonismo que aquí se percibe es característica de la mitología poética del romanticismo en su totalidad. Cabe diferenciar entre esta mitología poética y la mitología romántica *científica*, cuya característica principal consiste en la convivencia, frecuentemente muy obvia, entre teoría especulativa del mito e investigación histórica del mito. El programa se puede resumir así: a través de la poesía, aprender de culturas extrañas. Si ya en Hölderlin lo griego se mostraba abierto hacia lo oriental, ahora (en los años entre 1800 y 1840) la inquietud tiene como objetivo las mitologías del mundo entero. Primero —como medio de autodistanciamiento de la inteligencia europea en cuanto al cristianismo— se da la bienvenida a la India, como fuente original de la sabiduría filosófica y de la religión originaria,[28] para después, con la reorientación hacia la Edad Media cristiana, empezar a investigar los planteamientos de la cultura propia *en el ámbito* de esta misma cultura propia (para Humboldt, el canto de los nibe-

26. B. Liebrucks, «*Und*». *Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit,* Berna-Francfort-Las Vegas, 1979, pág. 151.

27. Novalis, *Schriften,* vol. 2, pág. 456.

28. Véase E. Behler, «Das Indienbild der deutschen Romantik», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 49 (1968), págs. 21-37.

lungos, Homero y Bhagavad-Gita se hallan en un mismo nivel): al lado de la indofilia surge el descubrimiento de la Edda, o sea, de la mitología primitiva nórdica (en la *Mitología germana* de Jacob Grimm, de 1835). Esta ampliación del ámbito de interés iba acompañada de importantes revaloraciones; pero con todo ello cabe no perder de vista el hecho de que la idea de la revelación originaria de una sociedad natural primitiva sólo constituye la retrovisión romántica de un esquema filosófico-histórico de tintes ilustrados.[29]

Siguiendo la obra de Friedrich Schlegel *Acerca del lenguaje y la sabiduría de los hindúes* (1808),[30] se intentaba frecuentemente reconducir los mitos griegos a orígenes hindúes, siendo especialmente importante en este contexto la obra de Görres *Historia del mito en el mundo asiático* (1810), la de Kann *Panteón de la filosofía natural más antigua* (1811), y finalmente *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos* (1810 y sigs.), de Creuzer, pues estas obras pueden ser consideradas como el inicio de la investigación *científica* del mito. En la mitología de Kanne, «la controversia entre historia empírico-inductiva e idea especulativa [...] se plantea con virulencia extrema».[31] Su obra *La mitología de los griegos* (1805), escrita aún bajo la influencia de su maestro Heine (con su diferenciación entre mitología prepoética y mitología poética), elude la cuestión de la verdad y trata el mito como fenómeno histórico.[32] El que la ciencia de la historia original mítica de-

29. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1960, págs. 257 y sigs.

30. KSA VIII, págs. 105 y sigs.

31. D. Schrey, *Mythos und Geschichte bei Johann Arnold Kanne und in der romantischen Mythologie,* Tubinga, 1969, pág. 15.

32. J. A. Kanne, *Mythologie der Griechen,* tomo I, Leipzig, 1805.

sempeñara una función soteriológico-escatológica, queda claro en la obra publicada en 1808, *Primeros Documentos de la historia o Mitología general.*[33]

En ella Kanne da un paso decisivo de la historia hacia la filosofía: la reconstrucción del avance de la historia de las religiones desde la «historia original» hindú y prehindú, respectivamente, le sirve para probar la tesis del parentesco existente entre distintas mitologías nacionales (específicamente, la afinidad entre la epopeya hindú y la griega). Recurre a los métodos de la mitología comparativa y etimológica para demostrar que todo está fundado en un principio de unidad finito. Con la obra *Pantheum*, publicada en 1811, la teoría del mito se orienta hacia el cristianismo.[34] Si originalmente Kanne se hallaba en abierta oposición frente a la filosofía de la identidad de Schelling[35] (siguiendo la posición filosófica de su amigo J. J. Wagner), a partir de 1805 busca el acercamiento a Schelling, Schubert y los teósofos. La derivación de todas las mitologías a partir del pueblo original y la religión original (es decir, a partir de la mitología hindú) continúa siendo el primer objetivo de la mayor parte de la investigación. Se trata del descubrimiento de una «mitología general» atribuible a la «historia original», o sea, de una religión original en el ámbito de una historia original.

Esta construcción no quedó sin contestación. Fue criticada sobre todo por su diferenciación entre «historia origi-

33. J. A. Kanne, *Erste Urkunden der Geschichte oder Allgemeine Mythologie,* 2 tomos, con una introducción de Jean Paul, Bayreuth, 1808. En cuanto a la función, véase D. Schrey, *Mythos und Geschichte,* págs. 78-80.

34. J. A. Kanne, *Pantheum der ältesten Naturphilosophie. Die Religion aller Völker,* Tubinga, 1811.

35. Véase D. Schrey, *Mythos und Geschichte,* págs. 133 y sigs.

nal» sobrehistórica e «historia» (*Historie*) histórica; por ejemplo, por parte de Jacob Grimm, que subrayó la igualdad existente entre el hombre contemporáneo y el *Homo mythicus*.[36] El concepto de Jacob Grimm de la historia y de la ciencia de la misma se forma precisamente en la controversia con las ideas de Kanne. Sobre todo la obra *Mitología alemana*, de 1835, la primera presentación amplia de la mitología nórdica elaborada con la asistencia de Ludwig Uhland, se opone a la tesis de la creación de mitos originales por sacerdotes, después de que ya en 1828 Philipp Buttmann llamara la atención sobre la utilidad de una comparación de la mitología griega con las transcripciones nórdicas.[37] La tesis de Grimm —que apunta contra las teorías de Kanne y de la escuela de Creuzer— de un origen polifacético de los mitos (motivos psíquicos, morales, estéticos), que de este modo se volvieron visibles como la obra poética de todo un pueblo, constituye la base de la perspectiva sociológica del mito. Se confirma así también la tesis de Gerhart von Graevenitz de «que el Romanticismo alemán ha de comprenderse en cuanto al mito [...] como heredero predilecto del Renacimiento europeo», con la particularidad, no obstante, de que intentaba «volver a unificar sincréticamente la heterogeneidad de las transcripciones».[38]

También las investigaciones de Friedrich Creuzer se basan en la literatura de los antiguos hindúes que acaba de ha-

36. Al respecto, véase ibíd. págs. 104 y sigs.

37. P. Buttmann, *Mythologus, oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums,* 2 tomos, Berlín, 1828-1829.

38. G. v. Graevenitz, *Mythos*, XXV. Véanse págs. 209 y sigs. Como ejemplo de este sincretismo mitológico, Graevenitz cita también a Richard Wagner.

cerse accesible.[39] Recoge nuevamente en la época moderna el concepto plotínico-proclusiano del mito, que a través de su mediación entra en la discusión contemporánea acerca de la desmitologización. El hilo conductor de toda su obra es la añoranza nostálgica del Oriente mítico. Intenta sincronizar (mediante la astrología) las transcripciones orientales y de la Antigüedad de las cuales tenía conocimiento, interpretando eventuales equivalencias entre microcosmos y macrocosmos, entre cielo y tierra, no como relación causal sino simbólica, y por consiguiente ve en los mitos interpretaciones simbólicas (para él, los *dioses de la mitología* simbolizan aspectos de los astros).[40] A partir de esta analogía, la «religión natural» va formando sus «imperios de ideas». «En la mitología del siglo XIX, Creuzer fue el primero en diferenciar los cultos *chthonische*, apolíneos y dionisíacos, y fue el primero que, en sus adentros, se rindió a la fascinación de lo "dionisíaco".»[41]

El planteamiento específico de Creuzer es más evidente en un ensayo publicado en 1808, en los *Heidelberger Jahrbücher* (*Anuarios de Heidelberg*).[42] Tal planteamiento puede resumirse en tres tesis: la cultura griega se basa en el mito; es-

39. Creuzer se apoya como fuente principal en el libro muy poco fiable de Mme. M. E. de Polier, *Mythologie des Indous*, Roudolstadt-París, 1809.

40. Referente a la noción de símbolo en Creuzer, véase G. Pochat, *Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft*, Colonia, págs. 40-44. Que la teoría creuzeriana del símbolo uniera Dupuis, Herder, la teoría kantiana de lo sublime, Schiller, Novalis, Moritz, Blackwell-Lowth, ya lo mostró M. Schlesinger (*Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Berlín, 1912; reimpr.: Hildesheim, 1967).

41. F. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts,* Francfort, 1977. Véanse págs. 46 y sigs.

42. F. Creuzer, «Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigem Verhalten», en *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst*, 1/1 (1808), págs. 3-24.

tos mitos hay que relacionarlos con los mitos hindúes; deben ser interpretados simbólicamente, con la ayuda de la filosofía neoplatónica. Este punto de vista se opuso a las ideas de J. H. Voss expuestas en las *Cartas mitológicas*, y llevaron inmediatamente a una disputa con aquél (o, como se decía en aquel momento en Heidelberg, entre las dos fracciones Voss y «anti-Voss»). En 1809, Creuzer pudo anunciar en los *Jahrbücher* su propia obra, *Dionysos*,[43] en que la desarrolla el mito de Dioniso, de acuerdo con sus ideas, y lo remonta a la India. De modo anticlasicista, Creuzer reconoce ahí lo dionisíaco (lo orgiástico, el delirio, el éxtasis) como fenómeno de la antigua religión *artificial* (*Kunstreligion*).

La obra principal de Creuzer se publica en 1810: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*.[44] En ella se basa la importancia de Creuzer para el concepto del mito desarrollado por el Romanticismo y el idealismo alemán.[45] También en esta obra Creuzer ve en el inicio del proceso mitológico del pensamiento hindú (desarrollado y transmitido por sacerdotes) acerca del ser divino. Este pensamiento llegó a los griegos a través de sacerdotes provenientes del Oriente. Dado que los griegos eran aún demasiado primitivos como para transmitir-

43. F. Creuzer, *Dyonisos,* Heidelberg, 1808-1809.

44. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, tomos 1-4, Leipzig-Darmstadt, 1810-1812; tomos 1-7, segunda versión totalmente revisada, Leipzig-Darmstadt, 1819-1823 (tomos 5 y 6, F. J. Mone); tercera versión mejorada, Leipzig-Darmstadt, 1822-1843 (reimpr.: Hildesheim, 1973). Existe además una versión abreviada de la 2ª edición: F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, im Auszuge von G. H. Moser. Mit Übersicht der Geschichte des Heidenthums im Nördlichen Europa von F. J. Mone,* Leipzig y Darmstadt, 1821.

45. Al respecto, Véase E. Albizu, «Un aporte a la concepción simbológica del mito G. F. Creuzer», en *Escritos de Filosofía,* Buenos Aires, 2-3 (1981), págs. 87-94.

les la enseñanza en su forma pura, los sacerdotes creaban símbolos. Así, los mitos griegos nacieron a partir del lenguaje simbólico y del misterio de los jeroglíficos, pero también a partir de sucesos históricos o físicos. En todo ello desempeñaban un papel importante las expresiones verbales ya no comprensibles y, por tanto, frecuentemente mal entendidas.[46]

Desde su perspectiva de tintes neoplatónicos y remontándose a la tesis patrística del monoteísmo original, los mitos constituyen para Creuzer *teologumenas*: contienen «antigua creencia y antigua doctrina», su naturaleza es teológica, ética y filosófica; pero en su conjunto su origen es religioso.[47] Con todo ello, sin embargo, no se dejan de lado las implicaciones físicas, o sea, la relación entre hombre y naturaleza. Dado que nosotros mismos somos naturaleza, interpretamos los objetos y los acontecimientos de la naturaleza de acuerdo con el patrón de nuestra autoexperiencia: el hombre se ve a sí mismo como «centro de toda la creación» y, por consiguiente, ve a «todas las naturalezas en su propia naturaleza». «O sea, lo que la razón abstracta llama fuerza *actuante*, es *persona* desde una perspectiva original, ingenua.»[48] Por ello, «las *deidades auténticas* (*die eigentlichen Gottheiten*) de los griegos» serían «elementos y fuerzas de la naturaleza, seres elementales personificados, tales como Zeus, Hera, Poseidón, Deméter, etc. (antropismo), que actúan de acuerdo con sentimientos y pasiones humanos, comprendidos en términos de mito y leyenda».[49] También para el momento poético del mito Creuzer ha-

46. Ejerció gran influencia sobre F. Max Müller.

47. F. Creuzer, *Symbolik,* 3ª edición, vol. III, págs. 14 y sigs.

48. Ibíd., vol. IV, págs. 526 y sigs. Al respecto, Véase ibíd., págs. 517, 521. Acerca del «punto de transición del servicio directo de la naturaleza hacia la personificación», véase ibíd., vol. I, págs. 29 y sigs.

49. Ibíd., pág. 103.

lla sentido: el mito vuelve a narrarse una y otra vez para servir como patrón en determinadas situaciones de la vida actual; en esta repetición la fábula núcleo se enriquece con el fin de adaptarla a situaciones concretas. Creuzer determina para el mito «el significado fundamental de la idea aún no formulada, mas todavía encerrada en nuestro sentir»; «el discurso como expresión de la idea». «Logos» significaría «presentar entonces verbalmente el concepto detallado», y aún Platón estaría empleando arcaicamente *mythologein* para decir *hablar, narrar.*

El centro de la *Symbolik* se halla en la diferenciación de las categorías de interpretación «símbolo» y «mito»: frente al símbolo, los mitos constituyen algo secundario y cumplen con la función de una explicación. Aún en tiempos de Creuzer, el empleo de los términos «alegoría» y «símbolo» no era claro, por lo cual intenta hallar una precisión definitiva. Elabora una secuencia de la emancipación del mito frente al símbolo.[50] Creuzer ve cómo «los productos de una religión y una filosofía antiguas se desintegran en dos grandes masas, en la *simbólica* y en la *mítica* [...]». Como «símbolo» entiende la expresión de la verdad en determinado momento y en determinada imagen (*intuición momentánea*). Si la alegoría significa «sólo un concepto general, o una idea, que es diferente de ella misma», entonces «el símbolo [es] la idea misma, sensual y materializada como tal [...]. Momentánea y totalmente una idea se disuelve en el símbolo, abrazando todas las fuerzas de nuestra ánima». En el mito, «la totalidad momentánea» del símbolo se disuelve en una «serie [épica] de momentos», la «intuición más sensual» se transmite a la «palabra viva»: los «mitos más

50. Véase ibíd., págs. 479 y sigs. (anexo a la parte general). Para lo que sigue, véase ibíd., págs. 496, 512, 540, 541, 539, 561, 569. Al respecto, véase M. Frank, *Der kommende Gott,* págs. 91 y sigs.

antiguos originalmente no son otra cosa sino *símbolos expresados verbalmente*». Al final, en vez de la imagen domina lo «histórico de la poesía». «El mito, en su expresión más alada, podría compararse a la mariposa que juega con los reflejos de los colores de sus alas etéreas bajo la luz del sol; el símbolo sería entonces la crisálida que esconde en su caparazón la vulnerable criatura de alas aún plegadas.» La raíz histórica del lenguaje simbólico mágico o mítico se halla en el Oriente, en Asia y en Egipto. Kramer lo resume así: «La discusión acerca de los símbolos [...] deja de ser una discusión estética y se convierte en la investigación etnográfica o histórica del pensamiento de otros pueblos».[51] Con ello, Creuzer fundamenta una tradición dentro de la etnología germana que a través de Bachofen y Frobenius llegaría hasta Jensen.

La obra de Creuzer tuvo amplia recepción, encontrando tanto ataques furiosos como elogios entusiásticos.[52] Gottfried Hermann se opuso a las «ideas místicas» e «intuiciones inmediatas» de Creuzer, defendiendo una filología científica.[53] J. H. Voss sospechó de una conspiración católica;[54] bajo la influencia de Voss, C. A. Lobeck despreció la tesis de Creuzer

51. F. Kramer, *Verkehrte Welten,* pág. 46.

52. En cuanto a la recepción de la idea creuzeriana, véanse O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie,* págs. 133 y sigs.; F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, II, págs. 339 y sigs.; E. Howald (introd. y comp.), *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, Tubinga, 1926. Ya en los prefacios a las ediciones 2ª y 3ª, el propio Creuzer evaluó su influencia.

53. *Briefe über Homer und Hesiodus, vorzüglich über die Theogonie,* ed. Gottfried Hermann y Friedrich Creuzer, Heidelberg, 1818; G. Herrmann, *Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer,* Leipzig, 1819; al respecto, véase H. Gockel, *Mythos und Poesie,* págs. 27 y sigs.

54. J. H. Voss, *Antisymbolik*, Stuttgart, 1824-1826.

de una religión y una sabiduría originales como *mythologia originalis*, con el fin de preservar el helenismo clásico de una influencia oriental excesiva.[55] K. O. Müller expresa su crítica en una reseña de la segunda edición de la *Symbolik* (1821), donde sí destaca positivamente que «a través del señor Creuzer la transferencia de ideas y símbolos de un pueblo a otro se ha convertido en objeto de búsqueda e investigación como tema de la mitología, y con ello también el parentesco más cercano o más lejano de las religiones en el ámbito más extenso, desde la India hasta Etruria»; también le parece «bien desarrollada la diferencia entre símbolo y alegoría». Pero en la representación de las diferentes religiones detecta que «se ha dejado mucho terreno al subjetivismo».[56] La admiración le llegó a Creuzer sobre todo por parte de la filosofía idealista: desde Berlín, Hegel le hizo saber expresamente a Creuzer cuánto debía a la *Symbolik* de éste, por ejemplo, en el desarrollo de su estética.[57] En sus clases magistrales, Hegel siempre defendía a Creuzer de cualesquiera ataques, y siempre apoyaba la tesis del origen egipcio de la religión y la mitología

55. C. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de Theologiae mysticae Graecorum causis libri III,* 2 vols., Königsberg, 1829. Este libro se halló en la biblioteca de Hegel.

56. K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums* (rev. y comp.), E. Müller, vol. 2. Breslau, 1848, págs. 3-25, aquí págs. 3, 6 y 23. Véase R. Schlesier, «Olympische Religion und chthonische Religion», en *Kulte, Mythen und Gelehrte,* Francfort, 1994, págs. 21-32.

57. Véase *Briefe von und an Hegel,* vol. II, J. Hoffmeister (comp.), Hamburgo, 1953, págs. 217 y sigs. (carta del 30 de octubre 1819: «Vuestra nueva descripción, y vuestra nueva manera de tratar la mitología tiene un interés infinito para mí y para el mundo»).

58. Véase TWA 13; págs. 402 y sigs., 517-TWA; págs. 72, 76, págs. 278,

griegas.[58] Contrariamente al planteamiento de Hans-Georg Gadamer, Hegel, sin embargo, no emplea el concepto de «símbolo» en el sentido de Creuzer (como constituyente [*Konstituens*]) del arte griego, sino de forma totalmente opuesta (como característica del arte oriental preclásico).[59]

Se hallan bajo la influencia de Hegel las construcciones filosófico-históricas de F. C. Bauer, que en su obra *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alter-tums* (1824-1825) intenta desarrollar el planteamiento de Creuzer tomando en consideración la crítica surgida contra aquél. Igualmente bajo la influencia de Creuzer se encuentran las *Ideen zur Kunst-Mythologie* de C. A. Böttiger, publicadas entre 1826-1836, donde el autor presenta una historia del desarrollo de las creencias divinas helénicas, desde la perspectiva de una tesis global eumerística que habían planteado anteriormente B. de Mauntfaçon y Heine.[60] Al igual que K. P. Moritz, también él deduce las metáforas mitológicas de los griegos a partir de sus obras clásicas.

281. TWA 18; pág. 103. Véase *Rechtsphilosophie* (apunte del párrafo 203); TWA 7; pág. 356. Véase el extracto publicado en *Berliner Schriften* (comp.), J. Hoffmeister, Hamburgo, 1956, págs. 706 y sigs.

59. Al respecto, véase J. Hoffmeister, «Hegel und Creuzer», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* 8 (1930), págs. 260-282; H.-G. Gadamer, «Hegel und die Heidelberger Romantik», en H.-G. G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien,* Tubinga, 1971, págs. 71-81; O. Pöggeler, «Hegel und Heidelberg», en *Hegel-Studien*, 6 (1971), págs. 65-133, especialmente pág. 109.

60. C. A. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie. Erster Cursus Stammbaum der Religionen des Alterthums. Einleitung zur vor-homerischen Mythologie der Griechen,* Dresde-Leipzig, 1826. Al respecto, véase la crítica de K. O. Müller, en *Kleine deutsche Schriften II,* págs. 46-54. Véase además O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie,* págs. 137 y sigs., págs. 140 y sigs.

En Joseph von Görres, que forma parte del círculo romántico de Heidelberg, hay afinidad en cuanto a la interpretación simbólica del mito defendida por Creuzer. Después de que presentara un esbozo de sus conceptos en *Glauben und Wissen* (1805), procuró dibujar un panorama global del desarrollo de la religión en su obra *Mythengeschichte der asiatischen Welt.*[61] Al igual que Kanne y Creuzer, también Görres halla en el «sagrado» legado hindú el «poema divino» de los albores preservado por los nómadas. Desde la India, los pueblos migratorios habrían entonces divulgado por doquier el mito divino. Todo nuestro saber se fundamentaría en este legado sagrado; el mismo futuro estaría ya comprendido en el mito, todas las verdades de la filosofía y la religión se hallarían expresadas ahí (concretamente, el panteísmo: una deidad presente en todo el cosmos). Posteriormente, Görres alcanzó gran importancia como descubridor y editor de la literatura alemana antigua. Fue él quien llamó la atención de Friedrich Schlegel sobre la mitología de la Edda. A partir de 1826, Görres se convertiría en el centro del Romanticismo católico tardío en Munich, donde en sus clases magistrales *Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*[62] vence definitivamente el planteamiento de Creuzer que el joven Görres aún había seguido. Görres quiere recuperar el nexo perdido entre los documentos mitológicos más antiguos y la revelación cristiana, y al mismo tiempo

61. J. v. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt,* 2 vols., Heidelberg, 1810. En relación a Görres, véase F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur II,* págs. 318 y sigs.; P. Michelsen, «Der Sog der Mythe. Joseph Görres' *Mythengeschichte der asiatischen Welt*», en F. Strack (comp.), *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*, Stuttgart, 1987, págs. 444-465.

62. Publicado en 1830, en Breslau.

quiere descifrar el enigma de la historia. Partiendo de la religión cristiana como forma última del saber de Dios, el mito adquiere una función por estar unido con su propio presente. En su reseña publicada en 1831 en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Hegel se distancia vehementemente de este modo de interpretación mitológica de la historia como «retórica de la reflexión sin forma»: la oposición entre fuerza natural (griega) y Providencia (cristiana) que utiliza Görres para interpretar la historia mundial, le parece a Hegel «excesivamente superficial respecto a la realidad concreta de la historia y el conocimiento racional». En vez de objetividad científica, Görres y su visión de la relación entre Estado, religión e Iglesia que compartiría «con Friedrich Schlegel y otros autores católicos», por ejemplo, Lamennais.[63] «Los dos adversarios no podían prever que Schelling —cuando en 1841 quería convertirse en sucesor de Hegel en Berlín— presentaría clases magistrales sobre la filosofía de la mitología y la revelación en las que pretendería refutar la concepción hegeliana de la historia mundial conjuntamente con sus implicaciones políticas.»[64]

63. TWA 11; págs. 487-513, aquí págs. 510, 491, 496, 493. Al respecto, véase O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik,* Bonn, 1956, págs. 309-318; K. R. Meist, «Mythologie und Geschichte», en O. Pöggeler (comp.), *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*, Wiesbaden, 1981, págs. 122-130.

64. K. R. Meist, «Mythologie und Geschichte», en *Hegel in Berlin,* pág. 130.

Capítulo 5

G. W. F. HEGEL Y LA FILOSOFÍA TARDÍA DE SCHELLING

Si la actitud de Hegel frente al mito se puede caracterizar como historiación consecuente, en Schelling la mitología se convierte en ontología. Resulta interesante reconstruir el lugar (biográfico y sistemático) en que los caminos de ambos se separaron definitivamente, pues esa separación tiene una importancia que cabe no subestimar en lo que se refiere a la historia global del «proyecto de la modernidad». Si el joven Hegel seguía el concepto de mitología de Herder, entonces el joven Schelling llegó a desarrollar un concepto de mito de tintes ilustrados: el mito como estado de determinada etapa infantil de la humanidad.[1] Esta posición la defiende Schelling ya al principio de su época de Jena al caracterizar, por ejemplo, la mitología griega como «esquematismo histórico de la naturaleza que todavía no se había empezado a explicar».[2] Al principio está la historia y sólo posteriormente le sigue la teoría, también en la física. «Esquema» quiere decir ahí —de acuerdo con Kant—, la representación sensual de un concepto, constituyendo de este modo el mito el concepto de las leyes naturales, representado en una historia de los dioses

1. Al respecto, véase arriba, pág. 59.
2. WW I/1, pág. 472.

(Hesiodo). En su obra *Filosofía de la naturaleza*, Schelling pasa a distinguir entre esquema, alegoría y símbolo.[3]

Si Schelling aún considera el mito como algo perteneciente al pasado, en 1803-1804, en Jena, se produce un giro extraño: Hegel afirma ahora la historicidad de la mitología mientras Schelling tiene en mente una futura «nueva mitología». Su concepción de la mitología en aquel tiempo culmina en la concepción de una «tercera época» (*Drittes Zeitalter*) (la edad juanaica). Los poetas contemporáneos suyos sólo ofrecían mitologías individuales, como en el caso de Goethe. Pero esas mitologías individuales deberían comprenderse como revelaciones de una nueva mitología que estaba gestándose.[4] Siguiendo a F. Schlegel, Schelling determina la filosofía no sólo como algo proveniente de la poesía, sino que exige ahora —y ahí está la novedad— que la filosofía ha de volver a tales raíces.[5]

Contra esta tesis del arte como *organon* de la filosofía, Hegel desarrolló —también después de la época de Jena— una teoría del arte (fundada filosófico-históricamente) en la que la forma del arte helénica se entiende como una etapa que se había autoaniquilado y que, por tanto, estaría perdida irremediablemente.[6] Todo intento de reanudar y volver a partir de ese arte perdido o, por ejemplo, cualquier intento de creación de una nueva epopeya nacional (como lo esbozó Schelling en 1803 en su ensayo sobre Dante), constituyen a

3. Véase WW I/5, pág. 407.

4. Véase ibíd., pág. 442.

5. Para lo que sigue, véase mi ensayo «Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?», en *Philosophisch-literarische Streitsachen I: Früher Idealismus und Frühromantik*, págs. 137-158.

6. Véase A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Überlegungen zu Hegels Ästhetik*, Bonn, 1984, págs. 228 y sigs.

los ojos de Hegel un anacronismo imposible: «Pero si en nuestra época el mundo vivo no crea su propia obra de arte, entonces el artista, en su imaginación, ha de trasladarse a un mundo ya pasado, tiene que soñarse un mundo, pero así su obra lleva el sello de la quimera, del no estar vivo, sabe a pasado, ni más ni menos».[7] Con frases como la que acabamos de citar, Hegel ha revisado profundamente sus teorías anteriores. Si en Francfort aún había subordinado la reflexión (divisora) al amor y a la belleza (unificadores), ahora antepone la filosofía al arte: el concepto (*Begriff*) sería realmente capaz de abarcar la historia y, por consiguiente (como lo expresaría más tarde en una célebre afirmación), el arte ya no podría ser «la forma más elevada y absoluta de que el espíritu tome conciencia de sus verdaderos intereses».[8] Esta posición modificada del arte se basa en una modificación fundamental en la concepción filosófico-histórica: la tríada de Francfort —naturaleza = arte-religión = helenismo/religión cristiana/nueva religión— en Jena se convierte en la tríada religión natural = Oriente/religión del arte = Grecia/religión cristiana. El concepto «obra de arte» se basa totalmente en Grecia; en un fragmento de 1803, Hegel habla de la mitología griega de la obra de arte. El contenido de esta mitología

7. Esta constatación resignada proviene de diversos fragmentos de manuscritos de clases magistrales sobre la *Philosophie de l'Esprit* (1803), en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 5, eds. M. Baum y K. R. Meist, Hamburgo, 1996, págs. 370-377. Al respecto, véase M. Baum y K. R. Meist, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», en *Hegel-Studien*, 12 (1977), págs. 43-81.

8. TWA 13; pág. 23. Al respecto, véase O. Pöggeler, «Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena», en D. Henrich y K. Düsing (comps.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, 1980, págs. 249-270.

griega lo constituye la moral. Los dioses son fuerzas morales que gobiernan el mundo. Hay muchas de estas fuerzas morales, y un pueblo se caracteriza en su individualidad al representar y venerar sólo a aquellas fuerzas que le son particularmente cercanas. Hegel se halla aún más claramente bajo la influencia del Romanticismo temprano cuando escribe que los dioses griegos «tienen la ironía como algo inherente», lo cual quiere decir que en el fondo dan una forma inadecuada a la generalidad del espíritu, lo cual no es otra cosa sino una inadecuación inherente a la esencia del arte mismo.

La convicción de que la religión helénica había perdido su poder aglutinante la corrobora Hegel en su obra *Phänomenologíe des Geistes*: «Las estatuas se han convertido en cadáveres carentes de ánima viva, al igual que un himno carente de fe que sólo es palabras; las mesas de los dioses sin manjar ni bebida espirituales, y de sus juegos y festejos la conciencia no vuelve con el sentir de la unidad alegre del ser».[9] El lugar del pueblo griego que generaba sus propias obras de arte vivas, lo ocupa ahora el ser humano autoconsciente sólo capaz de contemplarlas como piezas de museo. Desde la perspectiva filosófica del arte, los dioses se convierten en ideales, hoy en día ideales de la formación intelectual (*Bildungsideale*): la perspectiva estética reconoce cómo estos dioses forman parte del «panteón»[10] de nuestra conciencia propia, es decir, constituyen una forma de representación de los poderes que de hecho dominan nuestras vidas. Los conflictos del hombre con los dioses se relegan a la estructura de conflictos de la misma conciencia propia.

9. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, W. Bonsiepen y R. Heede (eds.), Hamburgo, 1979 (=*Gesammelte Werke*, vol. 9), pág. 702).
10. Ibíd.

A pesar de los conocimientos históricos más amplios (por ejemplo, referentes al arte de la Edad Media), no hay una modificación de fondo en cuanto a la visión que transmite Hegel del mito (griego) en su clases magistrales berlinesas, *Vorlesungen über die Äesthetik* (a partir de 1820-1821), a excepción de la diferencia sistemática de que ahora el acceso teórico a la estética, la intuición, representa una forma autónoma del Espíritu absoluto, mientras que en Jena la estética era aún parte de la historia de la religión. Ha dejado de haber un mito común, sólo hay parcialidades en la «*mnemosina* del museo» (Gadamer).[11] El eje central lo constituye el planteamiento ya desarrollado en Jena de que en la mitología griega se enlazarían la mitología natural del antiguo mundo oriental y la mitología espiritual de la poesía (así lo afirma Hegel en su controversia con Creuzer), formando una unidad que representaba adecuadamente el espíritu del pueblo y se lo transmitía a este mismo pueblo.[12] Sin embargo, este proceso histórico es irrepetible; el esquema de la victoria de los dioses nuevos sobre los antiguos constituye el esquema básico permanente de Hegel según el cual el arte helénico se trata desde su integración en el desarrollo de las religiones. Hoy día, nuestra relación con el arte helénico y la religión ya no puede ser una relación sacramental; más bien nos com-

11. Véase Hans-Georg Gadamer, «Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst», en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (comps.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bonn, 1986, págs. 213-224; véase H.-G. G., «Ende der Kunstß Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Antikunst von heute», en *Ende der Kunst-Zukunft der Kunst*, Bayerische Akademie der Schönen Künste, Munich, 1985, págs. 16-33.

12. Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst (1823)*, posfacio y ed. H. G. Hotho, A. Gethmann-Siefert, Hamburgo, 1995.

portamos como custodios de museo: «[...] hemos dejado de poder venerarlas, de adorar como divinas las obras de arte. [...] El pensamiento y la reflexión han superado las bellas artes».[13] Hegel justifica la disgregación de la «totalidad sólida» del ideal clásico como condición previa para el progreso de la autoconciencia del Espíritu. Este progreso lo concreta como formación gradual de la autonomía de la subjetividad, entendida como desmitologización de la naturaleza y como emancipación de las imposiciones de una necesidad oscura, objetivada mitológicamente: «En este panteón, todos los dioses han sido destronados, y en vez del politeísmo plástico el arte ahora sólo conoce a un Dios, un espíritu, una sola autonomía absoluta que como saber y querer absolutos de sí misma mantiene una unidad libre que ya no se disgrega en aquellas personalidades y funciones cuya cohesión se debía a la imposición de una necesidad oscura».[14]

La religión (del politeísmo helénico) ya no puede satisfacer la exigencia de interpretación sintética. La filosofía opone a la síntesis superada de la religión la exigencia universal de la validez de la razón, arriesgándose no obstante ella misma —hecho que se le escapó a Hegel— a convertirse a su vez en mito; Habermas ha advertido sobre ello: «Si entonces la filosofía ha de resolver su tarea de unificación, debe ir incluso más allá de la exigencia de interpretación unificadora de la religión, y debe restituir aquella unidad que hasta ahora sólo el mito ha sido capaz de expresar. [...] Esta unificación, realizada en el mito, de los individuos *peculiares* con su res-

13. TWA 13; pág. 24. En su *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* (Reutlingen y Leipzig, 1846-1857), Friedrich Theodor Vischer desarrolla ampliamente esta doctrina del carácter pasado del arte.

14. TWA 14; pág. 130.

pectiva comunidad política *particular*, con el horizonte de un orden cósmico *general*, la ha de restituir la filosofía en condiciones mientras tanto establecidas con las ideas modernas de la libertad y la individualidad completa del individuo».[15] Lo que a Hegel le parecía ser signo de progreso —la desmitologización de la naturaleza— hoy lo estamos empezando a ver como regresión.[16]

A diferencia de Hegel, a lo largo de su vida Schelling se mantenía fiel a la idea de una nueva mitología. Cuando después de 1840 se presentó en Berlín con su *Philosophie der Mythologie*, y su interpretación del Nuevo Testamento (que sólo fue publicada como edición póstuma por el hijo de Schelling), retomó la discusión de alrededor de 1790, por ejemplo, en lo concerniente a la religión astral y la interpretación de Jesús. «La *Filosofía de la mitología* (*Philosophie der Mythologie*) rechaza todas las interpretaciones de la mitología de tintes ilustrados, intentando comprobar *filosóficamente* [que hay una] necesidad de seres verdaderos que no sólo signifiquen *principios, conceptos generales* y eternos, sino que al mismo tiempo *existan*»,[17] o sea, intentando demostrar la posibilidad del trato *real* de los hombres con principios personificados (algo sabido y realizado por el arte de la Antigüedad y realizado por él).[18] Para Schelling se trata —y ahí también el Schelling tardío sigue siendo un filósofo idealis-

15. J. Habermas, «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?», en J.-H.-Dieter Heinrich, *Zwei Reden*, Francfort, 1974, págs. 23-84, aquí págs. 44 y sigs.

16. Véase a Robert Spaemann, «Technische Eingriffe in die Naturals Problem der politischen Ethik», en *Scheidewege*, cuaderno 4, Stuttgart, 1979, págs. 476-497, aquí pág. 491.

17. WW II/11, pág. 242.

18. Véase H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*, págs. 207, 231, 263.

ta— de la aclaración última de la verdad de las distintas religiones.

La *Philosophie der Mythologie* de Schelling (presentada por éste por primera vez en el verano de 1842) y la *Filosofía de la Revelación* (*Philosophie der Offenbarung*) (presentada a partir del invierno 1841-1842) tienen su origen muy lógicamente en la discusión contemporánea de la mitología. No obstante, tal como sus contemporáneos objetaban, expresó tales ideas en un momento en que ya estaban superadas por otros planteamientos; por ejemplo, la limitación estrictamente histórica a lo singular (Bruno Bauer). Schelling se halla aún completamente vinculado a la tradición de los mitólogos románticos (Kanne, Görres); era Creuzer quien para Schelling había conformado decisivamente estos teoremas. A pesar de alguna que otra crítica en cuanto a detalles, Schelling mantiene también en su obra tardía la admiración que sentía por Creuzer, expresada ya claramente en ocasiones anteriores.[19] La enseñanza más profunda de la mitología de Creuzer la constituye la doctrina del hombre-Dios, en la que la naturaleza vuelve a reconciliarse con Dios. Cuando Schelling procuraba desarrollar la *Symbolik* de Creuzer, se remontaba a aquella doctrina. Ello sucedió por vez primera en los borradores filosóficos para la filosofía del *Weltalter*, entre los años 1811 y 1813.[20] El intento elaborado ahí de un acercamiento entre religión y ciencia es fruto de un cambio, quizás *el más decisivo* en la vida de Schelling, que debe haber ocurrido en los primeros años de Munich (alrededor de 1809): se produ-

19. Véase WW I/8, págs. 355, 395 y sigs., así como WW II/11, págs. 89, 226 y sigs.

20. F. W. J. v. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, Munich, 1956.

jo —en el encuentro con Baader— una reorientación hacia la *gnosis* y hacia una naturaleza interpretada por la teosofía, y al mismo tiempo un «retorno al cristianismo».[21] El primer documento indicio de este cambio lo constituye el escrito publicado en 1809, *Ensayos filosóficos acerca de la naturaleza de la libertad humana* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), en el que se formula el reconocimiento nuevo y decisivo de que «Dios es vida, no sólo un ser». Pero como «toda vida [...] [tiene] su destino y [...] [se halla] sujeto al padecimiento y la gestación (*Leiden und Werden*), también Dios «se sometió voluntariamente a ello». El hombre, sin embargo, «nunca llega a dominar» tal condicionamiento, y ello será «la tristeza inseparable de toda vida finita [...]. De ahí el velo de la melancolía que cubre toda la naturaleza».[22] De la irreductibilidad de la condición fundamentalmente histórica de la consciencia humana, en los borradores de *Die Weltalter* se sacan las conclusiones para una reformulación de la ciencia filosófica. Tiene que ver con la cuestión de la identidad del Absoluto, y en esta medida la concepción de *Die Weltalter* de Schelling «representa la variante histórico-poética de los intentos idealistas de la *desvelación* (*Entschleierung*) del Absoluto».[23] La secuencia epocal cosmológica de las edades del mundo (*Die Weltalter*) se entiende como épocas de la vida del Absoluto que a través de ella

21. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, 1954, págs. 73 y sigs.

22. WW I/7, págs. 403, 399.

23. P. L. Oesterreich, *Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universal-historischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos*, Francfort-Berna-Nueva York, Nancy, 1984. Para lo que sigue, ibíd., págs. 20, 92.

se objetiva real e históricamente. Pero esta vitalización de lo puramente ideal no significa otra cosa que la esencia del mito, lo cual constituye el «carácter mitopoético» de la concepción de *Die Weltalter*: «[...] describir la historia del desarrollo del ser original, aquí está nuestro cometido [...]».[24] Esta tarea de la reconstrucción de la evolución del ser divino original requiere una modificación en la forma de representación exterior de la filosofía: el que Dios deje su eternidad sólo puede narrarse, de modo que «[...] la fábula se convierta nuevamente en verdad y la verdad en fábula [...]».[25] Pero con ello lo que se convierte en programa es precisamente el establecimiento de una nueva mitología, pues esta repoetización significa el regreso al mito, aunque no en el sentido de una regresión a la inmediatez de la mitología arcaica, sino el recurso a un mito filosófico.

Si los borradores de *Die Weltalter* se fundamentan en el interés básico de «[...] considerar toda la historia del mundo como revelación progresiva de Dios»,[26] en 1815 se aprovecharon las ideas básicas ahí desarrolladas para la interpretación de la doctrina samotracia de los cabires (*samothrakische Kabirenlehre*). Una de las tesis decisivas de Creuzer había sido precisamente la devaluación de Homero: en los griegos, la epopeya homérica habría sido precedida por la doctrina sacerdotal, y esta enseñanza posteriormente habría sido retomada por los egipcios y los asiáticos. Creuzer lo había ejemplificado a través de los cabires de Samotracia, importados por Egipto. En su escrito *Über die Gottheiten von Samothrace*,[27] Schelling de-

24. Schelling, *Die Weltalter*, ed. Schröter, pág. 10.
25. Ibíd., pág. 112.
26. WW I, pág. 305.
27. *Eine Abhandlung in der zur Feyer des allerhöchsten Namensfestes Sr. Majestät des Königs von Bayern gehaltenen öffentlichen Vorlesung der Akade-*

muestra que los cabires son potencias (*Potenz*) del mundo. En este punto, sin embargo, critica a Creuzer: en el origen de la mitología más antigua no estaría la emanación, sino un incremento progresivo.[28] Lo más antiguo sería Deméter, la naturaleza en Dios. A partir de esta potencia más baja habrían surgido posteriormente Perséfone (la naturaleza) y Dionisos (el espíritu). Hermes sería la tercera potencia, o el ánima del mundo como síntesis de Dios, de lo espiritual y lo natural. Encima de todo ello estaría el demiurgo (Zeus), que sería creador del mundo trascendente. De este modo, Schelling combina ambas cosas: el proceso mitológico y la revelación.

En las clases magistrales berlinesas, Schelling vuelve a retomar precisamente este concepto.[29] También ahí, la base la constituye la enseñanza de las potencias con cuya ayuda Schelling procura —en contra de Hegel— mantener una diferencia entre el Absoluto y su apariencia, sin querer cons-

---

mie der Wissenschaften am 12. Oktober 1815, vorgelesen von Fr. W. Jos. Schelling, Stuttgart-Tubinga, 1815, págs. 75 y sigs. En relación a la explicación de la esencia de los kabires, los «grandes dioses» de Samotracia, y referente a la ubicación de las ruinas del santuario de los kabires, véase desde una perspectiva actual H. Erhardt, *Samothrace. Heiligtümer in ihrer Landschaft und Geschichte als Zeugen antiken Geisteslebens,* Stuttgart, 1985, págs. 98 y sigs.

28. Véase WW I, 6, págs. 35 y sigs. En un primer momento, Creuzer respondió a la crítica de Schelling, expresando todo su reconocimiento, en una gran recensión (*Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, 47 [1817], págs. 737-752; 48 [1817], págs. 753-760. Véase igualmente G. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, 3ª edición revisada, 3ª parte, 1er cuaderno, págs. 34-36 (párrafo 6). Goethe, en *Fausto II*, evoca con ligera burla la doctrina de los kabires (véanse págs. 8.070 y sigs.; págs. 8.168 y sigs.).

29. En cuanto a la filosofía de la identidad y la filosofía tardía, respectivamente, de Schelling, véanse K. H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie,* Berlín, 1969; J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings* Philosophie der Kunst *und* Philosophie der Mythologie, Meisenheim, 1973.

truir una transición de lo infinito a lo finito según el modelo de la teología antigua.[30] Las formas del ser dadas en la experiencia las remonta a diferencias originales: *potencias* del ente. Como tales aparecen sujeto, objeto y sujeto-objeto. La potencialidad de los tres principios juntos significa el inicio de la ciencia.[31] La relación de las tres potencias entre sí la piensa según el principio de la privación: ninguna de las potencias por sí sola es el Absoluto: se «intermedian» mutuamente.[32] Pero las tres potencias aún no son aquello que es el ente, sino sólo atributos del Uno. «Pueden [...] solamente gestar el ente.»

La dialéctica de las potencias reclama poder deducir el esquema apriorístico de la sucesión histórica de las potencias: la secuencia de mitología antigua, filosofía griega, cristianismo, e idealismo alemán. En la conciencia humana, la mitología debe comprenderse «tautegóricamente» (*tautegorisch*), «objetivamente» (*objectiv*) como «teogonía», y «subjetivamente» como «proceso teogónico», proceso que sin tener influencia sobre ello es impulsado precisamente por aquellas «potencias» cuya unidad es Dios, y que en su dicotomía (*Entzweiung*) crearon la naturaleza, y en la unidad recuperada, como lo «instituyente de Dios», la «sustancia de la consciencia humana». Este «proceso mitológico» sólo es re-

30. Sobre la teoría de las potencias, véase K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie,* Friburgo, 1968, págs. 156 y sigs.; H. Freier, *Die Rückkehr der Götter,* págs. 223 y sigs.; actualmente, E. A. Beach, *Schelling's Philosophy of Mythology,* Nueva York, 1991, especialmente la segunda parte. Acerca del problema especial de la «exclusión», véase L. Procesi Xella, «"Ausschließen-Excludere-Parire" nella Filosofia della Mitologia di Schelling», en *Lexicum Philosophicum*, 1 (1985), págs. 94-115.

31. Véase WW II/11, pág. 317.

32. Véase WW II/11, págs. 292, 293, especialmente pág. 317. Para la cita siguiente, pág. 292.

conocible desde la perspectiva de la mitología griega unificadora de todos los momentos de desarrollo y, por tanto, ya de por sí «universal».[33] En la obra *Introducción histórico-crítica a la filosofía de la mitología* (*Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*),[34] el planteamiento propio de Schelling se inicia con la siguiente interrogante: la separación de los pueblos, ¿habrá sido la causa del politeísmo o habrá sido al revés? Para aproximarse a la respuesta, trata primero la siguiente cuestión: «¿Cómo surgieron los pueblos?».[35] El poder que mantenía un pueblo antes de la separación en la unidad de su consciencia, debía ser un principio infinito: un Dios que imponía a la humanidad esta unidad. El politeísmo surgió del monoteísmo a causa de una sacudida espiritual, y se convirtió en el origen de la separación de los pueblos. En su *Philosophie der Offen-barung*, Schelling expone más detalladamente que al principio hay un monoteísmo relativo: el Dios único original es oscuro, «un abismo en el fondo» (*Abgrund im Grund*); en la medida en que empieza a exteriorizarse, ya deja de ser único, adquiere pluralidad, se da comienzo a la historia. La historia positiva es, ella misma, el desarrollo de la divinidad, el surgimiento de la divinidad. Por tanto, no es Dios quien como revelación original está al principio y, por consiguiente, se halla fuera de la historia; Dios tampoco es la semilla que contiene en sí todos los gér-

33. WW II/12, págs. 591 y sigs., págs. 646 y sigs., véase WW II/13, pág. 410.

34. En relación a la *Introduction historico-critique*, véanse L. Procesi-Xella, «Ipotesi sulla mitologia nel tardo romanticismo tedesco: La Schellinghiana introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia», en *Studi Storico Religiosi*, 6/1-2 (1982), págs. 253-285; X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme,* Nápoles, 1984, págs. 65-77.

35. WW II/11, pág. 94.

menes de una futura evolución (Hegel), sino que este Dios relativamente único (que bien mirado es la primera potencia) para Schelling es meramente inicio, un inicio que sólo el proceso histórico llena de contenido, de vida. Por consiguiente, el verdadero monoteísmo no puede estar al principio, sólo puede ser el resultado de un desarrollo histórico de la consciencia y, por esta razón, la mitología constituye un «proceso teogónico».[36] De este modo, la mitología ha de verse independientemente de cualquier tipo de invención; no es objeto del querer o del opinar: «La mitología nace a partir de un *proceso necesario* [en cuanto a la conciencia]», y dado que su contenido lo son las potencias constituyentes de la conciencia misma, tiene carácter de realidad objetiva. Puesto que estas potencias son fenómenos naturales, la mitología sólo puede explicarse mediante la filosofía sobre una base de filosofía natural. La verdad de la mitología solamente se halla en la totalidad del *proceso*. De este modo, sólo la filosofía puede representar la verdad de la mitología, por lo cual la mitología resulta ser un proceso dialéctico: a la primera etapa de la unidad (históricamente, la etapa del monoteísmo relativo) le sigue la segunda etapa de la pluralidad, del politeísmo, y con ello la «mitología» *sensu strictu*. Al final, encontramos nuevamente la unidad, pero ahora se trata de una unidad evidente que se entiende en sí misma: el monoteísmo que resume la esencia de la mitología. Schelling identifica los tres puntos de cambio en el proceso mitológico con uno de los tres Dionisos: Zagreus (adoración del Dios real, como Yahvé, Kronos, Moloch), Bakchos (adoración del mundo de los dioses) e Iakchos (nace el dios órfico).[37]

36. WW II/11, pág. 198. Lo que sigue, pág. 193.
37. Véase M. Frank, *Der kommende Gott*, págs. 311 y sigs.

La primera *Introducción* se presentó a partir de 1820, y Schelling pasó a ofrecer la segunda —*Philosophische Einleitung*— sólo después de que se le llamara a Berlín. Ahí esboza su propio punto de vista filosófico, o sea, que era necesario distinguir entre una primera y una segunda filosofía, entre una filosofía negativa como ciencia pura de la razón y una filosofía positiva. Así, el Schelling tardío restringe —frente a la lógica especulativa de Hegel, al igual que frente a su propio sistema de la Identidad— la pretensión de conocimiento: la razón que reconoce el qué-ser (*Was-Sein*) queda supeditada a un ser-ahí (*Da-Sein*) prerracional (*unvordenklich),* al fin y al cabo, la base para la creencia religiosa de la revelación.[38] La primera ciencia desarrolla el concepto de Dios «*como* principio», pero Dios no constituye «*su* principio». Esto sería una segunda ciencia, pues sería filosofía positiva o la filosofía de la mitología y de la revelación, es decir, una filosofía que experimenta a Dios como un proceso totalmente desarrollado, teogónico, mientras que la primera filo-

38. Véase K. Düsing, «Vernunfteinheit und unvordenkliches Dasein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel», en K. Gloy y D. Schmidig (comps.), *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, Berna-Francfort-Nueva York-París, 1987, págs. 109-136. Acerca de la relación entre las filosofías positiva y negativa, véanse X. Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, 2 vols., París, 1970; vol. 2, págs. 53 y sigs., págs. 297-339, págs. 343 y sigs.; y actual mente, J.-F. Courtine, *Extase de la raison*, París, 1990, págs. 263 y sigs.; J. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie,* Hamburgo, 1992. Los conceptos para la XVIII[a] lección de la *Introduction philosophique à la philosophie de la mythologie*, incluidos por Schelling en su agenda de 1848, están siendo publicados por H. J. Sandkühler en el volumen editado por él: F. W. J. Schelling, *Das Tagebuch 1848, Rationale Philosophie und demokratische Revolution,* Hamburgo, 1990, págs. 195-237.

sofía, la negativa, lo analiza como principio.[39] En la filosofía negativa, la dialéctica de las potencias es consciente de su negatividad (o sea, su diferencia en cuanto a la realidad); Dios sólo es sabido. La crisis en la que entra esta ciencia racional corresponde a una crisis del desarrollo histórico mundial. La «*última crisis* de la *ciencia racional*» se inicia por un deseo «que con gran necesidad interior exige que Dios no sea meramente una idea». «La última gran y verdadera crisis consiste [...] en que Dios [...] es expulsado de la Idea, descartándose así la misma ciencia racional. Por tanto, la filosofía negativa conlleva la destrucción de la Idea [...] o lleva al resultado de que el ente verdadero sólo es aquello que está fuera de la Idea, que no es la Idea sino más que la Idea [...].»[40]

De este modo, Schelling ha determinado la ubicación sistemática de su *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. En la investigación existen dos posiciones fundamentalmente distintas. Por un lado, está Walter Schulz: a partir de las potencias se puede construir todo el mundo, pero *el que* Dios y el mundo existan constituye el objeto de la filosofía positiva. En otras palabras: lo único positivo (que no puede ser deducido) es que Dios salga de su eternidad.[41] La posición contraria la defiende Horst Fuhrmans: la filosofía positiva como representación de un proceso teogónico constituye una historia que no se deja construir. Las potencias lo estropearían todo, y Schelling habría incurrido en el error de considerarse a sí mismo como el final de este proceso.[42] En su clase

39. WW II/11, págs. 366 y sigs.
40. Ibíd., págs. 565, 566.
41. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spät-philosophie Schellings,* Pfullingen, 1955, 2ª ed., 1975.
42. H. Furhmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus,* Berlín, 1940.

magistral sobre Schelling, en 1936, Heidegger adopta una posición muy distinta de la de Schulz, partiendo del escrito sobre la *Libertad*. Schelling habría malogrado en su totalidad su planteamiento al haber recurrido y aplicado sin criterios críticos una diferenciación conceptual tradicional (ser-ahí *versus* qué-ser) (*Da-Sein versus Was-Sein*). En Hölderlin se podría descubrir aquello que lleva más allá de Schelling.[43]

En ambos tomos de su *Philosophie der Mythologie,* Schelling retoma la *Historisch-Kritische Einleitung.* A la filosofía de la mitología le correspondería un doble cometido: fundamentar el contenido y la importancia del monoteísmo verdadero (primer libro), y fundamentar la posibilidad y realidad de un proceso teogónico en la consciencia (segundo libro). En su crítica del deísmo («teísmo») y en la discusión acerca de la relación entre monoteísmo y panteísmo en el primer libro, se pueden encontrar muchas referencias a la discusión contemporánea (tanto en lo que se refiere al libro sobre la India, de Friedrich Schlegel, como en cuanto a las *Cartas* de Jacobi sobre Spinoza). En el centro se halla la doctrina de las tres potencias, que en lo concerniente al concepto de Dios están relacionadas entre sí como principio eterno, medio eterno y fin eterno. Dios es el «Todo-Uno» (*All-Eine*) porque reúne en una sola unidad las tres potencias.[44] Schelling parte del análisis del fenómeno de la voluntad (*Wille*) como tal: Dios es libre de su propio ser. El concepto de libertad al que recurre aquí había sido ya desarrollado en el escrito *Libertad.* La transición a la realidad, al ser actual, se realiza únicamente gracias a una decisión divina intencionada (*göttliche*

43. M. Heidegger, *Schelling Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. I. Schüssler, Francfort, 1988 (=Gesamtausgabe, II. Abt. vol. 42).
44. WW II/12, pág. 61.

Willensent-scheidung), negando Dios su poder-ser y exteriorizando así las potencias. El hombre sólo ve este lado exterior dislocado de Dios, no ve a Dios en sí. Es ésta la posibilidad objetiva del politeísmo verdadero, o sea, sucesivo: las potencias (*aliquid praeter deum*) equivocadamente se ven como dioses, el hombre experimenta a Dios como una serie de dioses sucesivos. Según Schelling, el Espíritu absoluto en sí no precisa del proceso teogónico, lo haría únicamente gracias a una expresión libre de voluntad. Las potencias encuentran su plenitud en el hombre, donde se juntan de tal manera que surja la conciencia. El proceso teogónico se repite en la conciencia para que a partir de la unión íntima inconsciente con Dios nazca una unidad autoconsciente. Así, la mitología resulta ser el producto de un proceso repetitivo que ocurre en la conciencia.[45] Schelling se basa en la simpatía inmediata entre hombre y mundo: los artistas, por ejemplo, viven el proceso natural (*natura naturans*) en su propio corazón. En el hombre se repite, como imagen, el proceso que ha venido construyendo la naturaleza: es éste el proceso mitológico. Al final tenemos al Dios plenamente desplegado, nuevamente resumido en sí como Uno, y de este modo de nuevo existiendo como totalmente libre.

En el segundo libro (*La mitología*), Schelling explica paradójicamente el mito de Perséfone —que ocupa un lugar central en los mitos (eleusínicos)— como clave de la mitología. Perséfone, como virgen, representa el principio original, la primera potencia de Dios, el poder-ser. Esta virginidad debe llevarse a la realidad, a la poesía. Esta desgracia original, o esta «casualidad original», la ve Schelling representada en el zabismo, la religión astral, la adoración de los astros de la hu-

45. Véase ibíd., pág. 127.

manidad prehistórica, nómada. En la mitología esto se celebraría como Urania (lo cual habría tenido su primera repercusión en Hesiodo). En el transcurso posterior de su clase magistral, Schelling desarrolla cómo el aspecto de Dios, que marca la conciencia humana, se concreta cada vez más y cómo de la unidad surge un principio dualista. Construye un proceso mitológico en cinco etapas:

1. El segundo Dios está anunciándose, pero aún no aparece (babilonios).
2. El segundo Dios forma parte del proceso mitológico (árabes).
3. En lugar de los dioses incorpóreos, se veneran dioses concretos (fenicios).
4. Los dioses son representados orgánicamente (India).
5. Finalmente, la mitología griega conoce a dioses espirituales.

Resulta ser significativa en la posición de Schelling, dentro de la filosofía idealista, su interpretación de Heracles, que para él no es ninguna deidad griega original, sino el *Melkart* aportado por los fenicios. Tal interpretación contradice las de Hegel y Hölderlin, por ejemplo. Al igual que Schiller, Hegel se había preguntado cómo se deificaba lo humano, y en este contexto la figura de Heracles alcanzó su importancia destacada (se trata de una interpretación eumerística de tintes ilustrados de la mitología).[46] Schelling, al contrario, piensa (también en la *Philosophie der Offenbarung*) a partir

46. Véase R. Habel, «Schiller und die Tradition des Herakles-Mythos», en *Terror und Spiel*, págs. 263-294. En relación a Hegel, véase *Hegels theologische Jugendschriften*, pág. 334; en relación a Hölderlin, véase StA I/1, pág. 176, pág. 184 [*Das Schicksal*], pág. 199 y sigs. [*An Herkules*] y StA III, pág. 31.

de la prexistencia de Cristo que por libre decisión entra a formar parte del mundo, mientras que para Hegel, en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Jesús es aquel que ha mostrado a los hombres cómo pueden aceptar la finitud y la muerte, y que por ello se convirtió en Cristo. Lo que en Hegel constituye la emancipación del hombre con respecto a lo divino, en Schelling constituye un proceso de despotenciación, del desdoblamiento de la conciencia divina en el hombre.

A diferencia de la *Philosophie der Mythologie*, donde Dios aún se encubre y se imprime en la conciencia humana en un proceso natural ciego, en la *Philosophie der Offenbarung* se manifiesta aquello que hizo desdoblar la mitología, o sea, el Dios monoteístico-trinitario (en la figura de las tres potencias) que libremente se decide por el mundo y que en Cristo desea la libertad humana, pero que no construye el mundo humanamente, sino que se lo somete y lo presenta libremente a sus pies (carta de Pablo a los efesios).

La filosofía religiosa del Schelling tardío no ha tenido mayor repercusión, si dejamos de lado el concepto de mito de Steffens, fundado sobre una base filosófico-natural.[47] La tradición del Romanticismo interrumpida con Schelling se reanudó en el siglo XX, con W. F. Otto: *Los dioses de Grecia* (*Die Götter Griechenlands*, 1929); hoy día es Walter Kasper quien procura desarrollar estos planteamientos. Pero la escasa repercusión que la filosofía tardía de Schelling tuvo en el pasado no debería entenderse como veredicto en contra de ella. La importancia de las clases magistrales berlinesas de Schelling se

47. H. Steffens, *Christliche Religionsphilosophie*, vol. 1, 1839, págs. 283 y sigs. Al respecto, véase F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, II, págs. 142 y sigs.

debe sobre todo al hecho de que ahí la mitología se reviste de una historia propia, se explica a sí misma. Con su teoría de la mitología como «historia de la conciencia»,[48] Schelling dejó sin fundamento la perspectiva alegórica dominante durante mucho tiempo, y recondujo el proceso de la «mitología comprendida» a la problemática de la evolución de las religiones. Si en el siglo XX pensadores como, sobre todo, Ernst Cassirer han podido retomar sus ideas,[49] ello ha sido posible en primer lugar porque su programa de un desarrollo de la religión no estaba fundado ni metafísica ni sociológica o psicológicamente, sino trascendentalmente (en el sentido de la deducción trascendental del politeísmo), e incluso fenomenológicamente.

Una concordancia llamativa con el Schelling tardío (sobre todo con su teoría de la *tautegoría*) la encontramos en las reflexiones de Solger acerca del símbolo y el mito, sin que en este punto hubiese sido influido por Schelling. Aun así, Solger se ve muy marcado por Schelling, pero se trata de una influencia de una fase anterior a la *Philosophie der Kunst* de Schelling (Solger lo escuchó entre 1801 y 1802).[50] Su obra principal, el diálogo de *Erwin* (1815), fundamenta en el tercer tomo el centro de su estética, es decir, la diferenciación entre arte simbólico y arte alegórico: si en el arte antiguo se desarrolla la idea de una figura cerrada (símbolo), en el arte cristiano la encontramos ya como sistema de referencia (alegoría).[51] Después de la publicación de *Erwin*, la relación en-

48. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus*, pág. 264.

49. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 2, Darmstadt, 1977, págs. 6 y sigs.

50. Véase W. Henckmann, en *Hegel-Studien*, 13 (1978), págs. 53-74.

51. Al respecto, véase W. Henckmann, «Symbolische und allegorische Kunst bei K. W. F. Solger», en *Philosophisch-literarische Streitsachen I: Früher Idealismus und Frühromantik*, págs. 214-240; G. Pinna, «Alle origini degli

tre arte y religión —especialmente a través del diálogo con Tieck— alcanza mayor importancia para Solger. Elabora una concepción comprensiva de la historia mundial como revelación de Dios: todas las mitologías originalmente habrían sido una sola (*eins*); por consiguiente, su evaluación sólo podría hacerse desde la perspectiva de la revelación cristiana. Solger participa muy intensamente en la discusión del mito del Romanticismo (tiene en mente un libro propio, *Ideen über die Religion der Griechen*).[52] Polemiza tanto contra la idea de Schelling de las imágenes originales, como contra la investigación alegórica del mito de Creuzer. De acuerdo con su definición de la religión como «la aparición de lo eterno y lo divino en el hombre», elabora la tesis de que «el hombre» conoce a sus dioses a través de la experiencia inmediata, al igual que se conoce a sí mismo y a la naturaleza que le rodea. «[...] Pues doquiera y en todas sus condiciones la divinidad lo acompaña [...].» Su tesis según la cual «para el hombre animado por la fantasía lo divino se personifica de manera inmediata» se dirige contra todas las teorías de una mitología producto de voluntad y reflexión (*willkürlich-reflektiert*); antes que nada, el mito es, como el símbolo, la expresión autónoma de la Idea: «El mito es [...] el medio necesario mediante el cual la Idea de la divinidad puede convertirse en un fenómeno peculiar. El símbolo es la aparición de la Idea en el mundo real; de ninguna manera se trata de una imagen arbitraria mediante el cual un objeto representa a otro, sino de

---

studi mitologici di K. O. Müller Karl Wilhelm Ferdinand Solger», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia*, serie III, vol. XIV, 3, Pisa, 1984, págs. 1.021-1.029.

52. *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed., L. Tieck y F. v. Raumer, vol. 2. Leipzig, 1826 (reimpr.: Heidelberg, 1973), págs. 719-761.

una imagen relacionada orgánicamente con la Idea».[53] Sólo con la mayor conciencia de la modernidad —que tiene sus raíces en el cristianismo— esta visión ha venido sufriendo cambios; entre ser y conocer (del Absoluto) hay ahora un abismo insuperable (la ironía se convierte en principio ontológico). Por ello, Solger ve en la alegoría la forma del arte moderno (lo cual ejemplifica a través de Dante): ya no se puede alcanzar la paz del espíritu (como aún era posible en el símbolo). Por consiguiente, el arte moderno se halla en un nivel superior al del arte antiguo. Con este planteamiento de la cuestión, Solger no sólo depende de la determinación de la relación entre anticlásico y romántico-moderno elaborada por August Wilhelm Schlegel, sino que en este punto se va moviendo en la misma dirección que la dialéctica de Hegel.[54]

53. Ibíd., págs. 681 y sigs.
54. Véase su carta a Tieck, del 26 de abril de 1818.

Capítulo 6

EL SIGLO XIX

Aquello que Solger había legado como apuntes sobre la mitología, fue editado en 1826 por K. O. Müller, o sea, aquel joven investigador que hoy es considerado como precursor de la investigación crítica del mito, y como puente entre el Romanticismo y el siglo XIX en esa época. A pesar de que el siglo XIX mostrara poca comprensión hacia los mitos como expresión genuina del sentir religioso, sin embargo creó mediante las ciencias correlacionadas (como la cronología, la arqueología y la geografía de la Antigüedad) las condiciones para un trato científico de los problemas mitológicos.[1] La introducción a comienzos del siglo XIX de nuevas formas y nuevos discursos en la ciencia académica puede interpretarse como el cumplimiento de la promesa de desmitificación de la Ilustración, mediante la producción de un saber nuevo, *libre de prejuicios*, como «desmitificación frente al propósito de desmitificación de las ciencias que tuvieron su origen en la Ilustración».[2] En el contexto de esta segunda desmitificación

1. Véase J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, págs. 199 y sigs.
2. H. U. Gumbrecht, «Deconstruction Deconstructed», en *Philosophische Rundschau*, 33/1, 2 (1986), pág. 5 (siguiendo a *Foucaults Rede von der «crise de la représentation» en Les mots et les choses*).

ocurre, no obstante, un simultáneo y creciente debilitamiento de la fe en las ciencias, y con ello «nuevas mitificaciones», incluso de la técnica.[3] La crítica histórica conlleva un resultado bastante ambivalente: socava la asunción incontrovertida de lo mitológico válida hasta entrado el siglo XVIII, pero al mismo tiempo pone en evidencia su carácter numinoso (esto sobre todo como consecuencia del auge de la historia del desarrollo de las creencias religiosas en los siglos XIX y XX, estimulado por la teoría de la evolución de Darwin). Mas con ello se produce también una marginación de la ciencia de la mitología. Hasta 1825, los mitólogos como Creuzer eran al mismo tiempo filólogos de la Antigüedad y arqueólogos; alrededor de 1830, las disciplinas de arqueología, historia del arte y de la religión, e historia de la Antigüedad, van desvinculándose de la ciencia de la Antigüedad de orientación filológica para seguir a partir de entonces por vías separadas. La mitología se quedó sin hogar; por ejemplo, no se le concedió cátedra en las universidades (a pesar de que sus estudios ofrecían las condiciones para entender a Homero, las artes plásticas y la arquitectura antiguas). Un segundo paso hacia la marginación se dio alrededor de 1850 por parte de la historia evolucionista de la religión, que —como, por ejemplo, la obra de Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen* (1858)— negó a los mitos cualquier función religiosa. «La mitología

3. H. Koopmann, *Vorbemerkung* al volumen editado por él, *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts,* Francfort, 1979, págs. 7-10, aquí pág. 9. Acerca de las «maneras habituales de ver la mitología» en el siglo XIX, después de la Revolución francesa, véase G. v. Graevenitz, *Mythos,* págs. 165 y sigs. Ahí queda claro que «más que la noción del pueblo [...], el *mito* es un producto de la reflexión metódicamente especializada, en continuación de la percepción periodística» y que la «mitología actual, efímera, del periodismo» se caracteriza por el tópico (pág. 206).

cuidadosamente separada de la religión había de [...] ser relegada a razas inferiores, había de ser atribuida a los pueblos naturales. Como lenguaje original olvidado, como expresión de la locura y del salvajismo, la mitología sólo podía pensarse como residuo: como discurso excrementicio y mero objeto de interpretación.»[4] De hecho, la etnología ascendente, fuertemente marcada por el darwinismo, veía en los mitos las quimeras y fantasmagorías de los primitivos (E. Tylor). Sólo con el fin de la época colonial, la etnología cesó en sus esfuerzos de devaluación de las sociedades exóticas.

Derrida ha llamado la atención sobre el hecho de que el surgimiento de la etnología «ocurre al mismo tiempo sistemática e históricamente con la disolución de la historia de la metafísica»: «O sea, en el preciso momento en que la cultura europea —y por tanto la historia de la metafísica y de sus conceptos— fuera *dislocada* (*verortet*), cuando fuera expulsada de su hogar y se la forzara a renunciar a su concepto propio de cultura de referencia».[5] Cuando James Hunt y Richard Burton fundaron en 1863, en Londres, una de las primeras sociedades antropológicas, organizaron paralelamente a esa entidad científica un club privado, el «Cannibal Club», dando a entender —aunque fuera de manera juguetona— una afinidad secreta entre el sujeto y el objeto de la investigación etnológica. No obstante, en los primeros etnólogos del siglo XIX dominaba frente a los extraños un etnocentrismo inquebrantable: en Europa, se «descubrieron» pueblos extraños y sus culturas respectivas como inversión de la cul-

4. M. Detienne, «Mythologie sans illusion», en J.-B. Pontalis (comp.), *Le temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1980[6], principio del cap. II.

5. J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, págs. 409-428, aquí pág. 414.

tura propia, primero en el escritorio, después en viajes de investigación emocionados (*hektisch*) (como en Bastian), y finalmente en trabajos de campo pacientes (como en Malinowski).[6] Como uno de los primeros, G. Grey había estudiado en el siglo XIX las costumbres y el idioma de los polinesios, dándose cuenta de que su conocimiento del vocabulario no era suficiente para entender completamente a los indígenas: ellos argumentaban a partir de un mito que también ejercía su influencia sobre las formas lingüísticas. Sólo cuando Grey interiorizó ese mito, cayó la barrera de la comprensión. También para el arte de los pueblos primitivos la mirada comprensiva iba agudizándose; sus obras guardadas en museos etnológicos y secciones de curiosidades iban reconociéndose en su valor estético, con Van Gogh y Gauguin en la vanguardia. Ambos se mostraban entusiasmados de las obras exóticas mostradas en la exposición colonial de París de 1888. En 1891, Gaugin viajó por primera vez a Oceanía, que habría de ser su destino, como el de muchos otros renegados cansados de la cultura europea; al final se vio dolorosamente relegado a sí mismo.[7]

Además del surgimiento de la etnología, cabe mencionar otro dato decisivo para el desarrollo de la mitología en el siglo XIX: nos referimos al descubrimiento de la prehistoria, con todas sus obras de arte, y el surgimiento de la ciencia prehistórica. Si la época idealista clásica localizó el mito entre los griegos, fue como un choque para la generación siguiente descubrir que en realidad antes de los griegos ya ha-

6. Véase F. Kramer, *Verkehrte Welten. Imaginäre Ethnographie des 19. Jahrhunderts,* Francfort, 1977.

7. Acerca de la «deserción cultural» después de la segunda mitad del siglo XIX (consecuencia de la represión del instinto, sobre todo durante la época victoriana), véase K. H. Kohl, *Abwehr und Verlangen*, págs. 26 y sigs.

bía un largo periodo de tradición verbal, no escrita, y que quizás incluso la narración de los mitos representaba ya una forma tardía de su transmisión (de una praxis originalmente mítica o ritual). Con el hallazgo de los primeros cráneos neanderthales (1833, 1848), poco a poco iba formándose nuestra actual visión del hombre prehistórico que había vivido en Europa occidental junto a manadas de renos y elefantes. El alto nivel cultural de ese tipo de hombre prehistórico quedó patente con el descubrimiento de las pinturas rupestres (en 1868 se descubrió la cueva de Altamira), sobre cuya originalidad en un primer momento se expresaban grandes dudas porque durante aún bastante tiempo se subestimaba considerablemente la edad verdadera del Paleolítico (fue decisiva la retrofijación del Paleolítico por Boucher de Perthes en 1846, Cartet en 1862, y Lubock en 1863). Además, había cada vez más resultados arqueológicos. Ya en 1863, Charles François Noël Champoiseau inició la investigación arqueológica del santuario de los cabires, en Samotracia; la labor pionera realizada por Schliemann con la excavación de Troya (1871-90) y de Micenas (1876) llevó a una revaloración del mito como fuente de información acerca de la prehistoria de los griegos. Todos estos nuevos hallazgos y nuevas fuentes, entre los que cabe incluir también el desciframiento de los caracteres cuneiformes mesopotámicos, confirmaron el punto de vista del Romanticismo de que el mito grecorromano no habría sido el único testimonio del antiguo pensar y rimar. Nació una mitología comparativa en la que las diferencias, en parte muy importantes, entre los motivos de las leyendas de los distintos ámbitos culturales se consideraban como algo sólo secundario, de importancia menor.

El término «mito» se extendió al legado más remoto de los pueblos antiguos y al legado actual de los pueblos consi-

derados «primitivos». A ello subyacía la creencia (postulada por Bachofen, por ejemplo) de que todos los pueblos habrían pasado por una «época mítica», y que la evolución de la humanidad habría de conducir necesariamente de tales inicios míticos a la etapa racional.

Fue Karl Otfried Müller quien procuró elevar la mitología a la categoría de verdadera ciencia. Bajo la influencia de August Boeckh y de K. W. F. Solger, ya mencionado reiteradas veces, sus *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (¡título con reminiscencias de Kant!), publicadas en 1825 —una obra básica de la investigación del mito y la etapa más fundamental de su desarrollo entre Görres y Creuzer, por un lado, y Bachofen, por otro lado— tienen la intención de «presentar los conceptos de la esencia y del surgimiento de los mitos griegos que él considera como verdaderos y correctos, de manera comprensible también para aquellos que conocen poco la materia, para construir sobre estos fundamentos un tratamiento metódico y crítico del mito».[8] Después de que Müller, en su *Geschichte hellenischer Stämme und Städte* (1820-1824), se diera cuenta de los vínculos entre mitos helénicos y tribus, paisajes y lugares, extrae de sus exhaustivas investigaciones históricas las conclusiones sistemáticas para un concepto nuevo del mito. Para él, el mito constituye «narraciones de actos y destinos de seres individuales que según su contexto y su interrelación global se refieren a un periodo anterior, bastante claramente separado de la historia de Grecia como tal». Los mitos reúnen «referencias a lo ocurrido, a lo pensado», y debido a esta característica y «extraña mezcla de idea y hecho» no pueden representar «invenciones» in-

8. K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Mit einer antikritischen Zugabe,* Gotinga, 1825, págs. IV y sigs.

tencionadas de sacerdotes o poetas, sino que en el nacimiento del mito hay como «una cierta necesidad y un cierto sentir inconsciente».[9] Si Müller no se hallaba muy distante de Hegel (en cuya biblioteca se encontraban también las *Prolegomena*) en su esfuerzo de analizar en su evolución regular este periodo del surgimiento de los mitos helénicos —y por lo cual Schelling se delimitó de él—,[10] se convirtió con su tesis del paralelismo entre mito y símbolo en incitador de Bachofen (que había escuchado sus clases magistrales de Gotinga).[11] Ambos, el mito y el símbolo, pretenden representar «ideas acerca de la divinidad»: el mito, a través de la narración de un hecho revelador del Ser divino (distinguiendo Müller los mitos «teogónicos» de los mucho más numerosos mitos «heroicos y locales»), el símbolo, mediante un objeto vinculado a la divinidad.[12]

Siguiendo esta y otras ideas de Creuzer, Bachofen desarrolló posteriormente —con motivo de la interpretación de representaciones sepulcrales antiguas— la tesis de que el símbolo estaría al principio y que le seguiría más tarde la in-

9. Müller niega aquí toda influencia fenicia sobre Grecia; M. Bernal (Black Athena, 1987) detecta en ello una sutil construcción antisemita. La Antigüedad tal como la conocemos es, según él, un invento del siglo XIX, y el lugar de nacimiento de la Grecia clásica se llama Gotinga.

10. Ibíd., págs. 59, 67, 110, 111.

11. Véase F. W. J. Schelling, WW II/11, págs. 199 y sigs. Véase el parecer de Nietzsche (*Werke* IV/1, pág. 146): «Comme il faut être loin des Grecs pour leur attribuer une autochtonie aussi bornée que celle que leur atrribue O. Müller!».

12. En su prefacio a la nueva edición de *Prolegomena* (Darmstadt, 1970, V-20), Kerényi se refiere al lugar que corresponde a esta obra en la historia espiritual del siglo XIX. En relación a K. O. Müller, véase A. Momigliano, «K. O. Müller's *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* an the Meaning of "Myth"», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia*, serie III, vol. XIII, 3 (1983), págs. 672-689.

terpretación verbal en forma de mito. Ello se basa en una diferencia fundamental y característica entre las posibilidades de expresión verbal y simbólica: «El símbolo despierta nociones (*Ahnung*), el idioma sólo puede explicar. [...] Hasta las profundidades más secretas del ánima llegan las raíces del símbolo, el idioma roza la superficie de la comprensión, como si de una leve brisa se tratara. Aquello apunta hacia adentro, esto hacia lo exterior».[13] La simbólica antigua contiene el lenguaje original de la humanidad y constituye la expresión religiosa más original del ser humano; el mito esclarece mediante la narración la idea sintetizada en el símbolo en forma de imagen abstracta: «El mito es la exégesis del símbolo».[14]

Su tesis de que los mitos representarían una forma de la historiografía religiosa, la intenta corroborar Bachofen en su obra *Mutterrecht*, publicada en 1861, uno de los libros famosos del siglo XIX que aún hoy día sigue teniendo repercusiones, estando todavía en boga la controversia de si Bachofen debe ser considerado el ejecutor último del Romanticismo alemán o si debemos ver en él a uno de los representantes principales del evolucionismo (Engels y Bebel se refieren a él como pionero de la investigación histórico-materialista de la historia, así como Klages y Wolfskehl, que en él destacaban la afirmación de un mundo desaparecido de símbolos e imágenes).[15] Bachofen lee ahí la tradición mítica, como recuerdo

13. Véase K. O. Müller, *Prolegomena*, págs. 266, 333, 335.

14. J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*, ed., K. Meuli, *vol. IV Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1859)*, Basilea, 1954, págs. 62 y sigs., y para lo que sigue, pág. 61. O. F. Bollnow critica esta concepción (señalando que el símbolo mismo ya está mediado por la palabra), en *Studien zur Hermeneutik, vol. 1 Zur Philosophie der Geisteswissenschaften,* Friburgo-Munich, 1982, págs. 321 y sigs.

15. Acerca de la oposición entre simbólica y mitología (Creuzer, Bacha-

de grandes acontecimientos históricos, sobre todo como relato acerca de la controversia entre formas de vida bajo derecho materno y el posterior principio paterno. Según la tradición mítica del legado cultural que contiene numerosas referencias a antiguas relaciones ginecocráticas, se opuso a la imagen predominante de una Antigüedad clásica caracterizada por familias dominadas por el patriarcado. Al principio de la historia antigua, incluso de cualquier historia humana, habría habido el matriarcado, y la familia humana habría existido pasar por varias etapas del «principio matriarcal». Así, «la ginecocracia [...], fuese donde fuera, se habría formado, fortalecido y preservado como resistencia consciente y continua de la mujer contra el hetairismo (*Hetärismus*) humillante».[16] Al final, tendríamos entonces el familiar «derecho paterno»: la «paternidad romana» y la idea estatal de los romanos, con su imperio masculino. De este modo, Bacho-

---

fen, Nietzsche), véase M. Frank, *Gott im Exil*, págs. 35 y sigs. En relación a la distinción esencial entre símbolo y lenguaje en Bachofen, véase A. Cesana, *Johann Jakob Bachofens Geschichtsdeutung. Eine Untersuchung ihrer geschichtsphilosophischen Voraussetzungen*, Basilea-Boston-Stuttgart, 1983, págs. 118 y sigs.

16. Mientras tanto, la literatura secundaria acerca de Bachofen comprende ya más de 1.000 títulos; al ensayo de A. Bauemler le corresponde una importancia particular: «Bachofen, der Mythologe der Romantik», en M. Schröter (comp.), *Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt-Aus den Werken von J. J. Bachofen*, Munich, 1926, págs. XXIII-CCXCIV. Con motivo de la primera conferencia de Thomas Mann acerca de Freud que tuvo lugar en 1929 en la Universidad de Munich, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, justifica con este ensayo el tipo opuesto del «gran retorno» *(Großen Zurück)* (*Schriften zur Literatur, Kunst und Philosophie*, vol. I, Francfort, 1968, págs. 367-385). Acerca de su influencia sobre el pensamiento jurídico de Carl Schmitt relacionado con los mitos originales, véase R. Faber, *Nicht tellus mater, sondern Heros Aeneas und Caesar Augustus.* «Über Carl Schmitts "Virilität"», en *Kultur-Revolution*, nº 16 (diciembre de 1987), págs. 46-49. La historia única de la influencia de la

fen vuelve a descubrir la institución del derecho materno sobre la que ya anteriormente Lafitau (mediante la referencia de la sucesión materna en los iroqueses y las informaciones de Herodoto sobre los liquios [*Lykier*]) había llamado la atención.[17] Su tesis fue corroborada, en 1877, por Lewis H. Morgan (al que igualmente Marx se refería ansiosamente en los últimos años de su vida),[18] con quien estableció un intenso intercambio de ideas.[19] Hoy día, su historia de la evolución de la humanidad es considerada como totalmente ahistórica, lo cual, sin embargo, no va en detrimento de su importancia a la hora de haber puesto en entredicho la creencia en la universalidad de la familia patriarcal.

Si los representantes de la mitología del siglo XIX que hemos comentado hasta ahora, se pueden clasificar sin demasiada dificultad como ramas tardías del pensamiento romántico, entonces con Friedrich Max Müller, sanscritista alemán

obra principal de Bachofen (hasta incluso en el feminismo actual) la documenta el volumen: H. J. Heinrichs (comp.), *Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion*, nueva edición revisada, Francfort, 1987. Una conferencia del *Matriarcat* la ofrece el filósofo-artista francés, amigo de Rilke, Pierre Klossowski, *Kultische und mythische Ursprünge gewisser Sitten der Römischen Damen* (1968), Berlín, 1979.

17. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl*, ed. H. J. Heinrichs, Francfort, 1975[4], 1982, pág. 30.

18. Véase W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie,* Wiesbaden, 1986[4], págs. 44, 69.

19. L. H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization,* Cambridge, 1877, reimpr. 1964. Acerca de Marx, véase L. Krader (comp.), *Die Ethnologischen Exzerpthefte*, (Assen, 1972), Francfort, 1976. Apoyándose en estos cuadernos de citas e inspirándose en Morgan, Engels introduciría, después de la muerte de Marx, estos estudios etnológicos en el materialismo histórico, en su escrito acerca de *El origen de la familia* (1884).

radicado en Inglaterra, se inicia otro paradigma de investigación. Conjuntamente con A. Kuhn y F. L. W. Schwarz, Müller pertenece al círculo de fundadores de la *mitología comparativa*.[20] Tiene especial importancia su referencia a la trascendencia fundamental del idioma en la formación del mito. Para Müller, «la mitología es [...] inevitable; constituye una necesidad inherente del idioma si en el idioma reconocemos la forma exterior del pensamiento: es [...] la sombra oscura que el idioma proyecta sobre la idea, sombra que no desaparecerá mientras no haya coincidencia absoluta entre idioma e idea, coincidencia ésta que nunca se dará».[21] Para él, los inicios de la mitología no se hallaban en la religión, sino en los esfuerzos del hombre primitivo por encontrar palabras (o nombres, respectivamente) que expresaran su difuso sentimiento religioso. Basándose en las investigaciones de G. Herrmann, ve una fraseología mitológica nacida a partir de perífrasis mal comprendidas. La imaginación creadora de mitos se vería particularmente estimulada por la visión de la salida del sol. «Para un objeto tan destacado en la galería original de imágenes del espíritu humano, ya en tiempos muy remotos habrá hecho falta un símbolo, un nombre.» La raíz común de todas las denominaciones arias para *sol* «se halla en el sánscrito, y dado que la palabra sánscrita *sûrya-s* tiene género masculino, el idioma lo identificaba para siempre con un ser masculino, como si de un guerrero o de un rey se tratase. En otros idiomas en los que el nombre del sol tiene género femenino [...], toda la mitología de las historias amorosas de los astros sufre un súbito cambio». Pero estos

20. J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Antiquarische Briefe* (1880), Basilea, 1966.
21. F. M. Müller, *Comparative Mythology*, Londres, 1856.

significados originales iban perdiéndose, los términos se trataban como los nombres de seres divinos, y lo que originalmente eran relatos del sol que sale en las mañanas para concluir el reino de la noche, fue transformado en mitos que narran luchas entres dioses.

La teoría de Müller, durante mucho tiempo bastante popular (sobre todo en Inglaterra: G. W. Cox, por ejemplo), ha encontrado muchos adeptos; su crítico más destacado fue A. Lang.[22] La tesis de Max Müller de que la condición previa para el surgimiento de dioses personales la constituiría un proceso lingüístico-histórico, fue también seguida hacia finales del siglo XIX por el filólogo clásico e historiador de la religión, Hermann Usener. Pero Usener se desvió de la «mitología comparativa» con su opinión de que los «nombres mitológicos» habrían sido establecidos sólo más tarde. Como discípulo de F. G. Welcker, Usener retomó bastantes aspectos planteados por D. Hume, y, a su vez, ejerció una fructífera influencia en Aby Warburg (que asistió como estudiante a sus clases en Bonn), así como en Cassirer.[23] Partiendo del grupo de dioses romanos de Varrón, Usener desarrolló la tesis de que los hombres originalmente sólo habrían percibido como divinos acontecimientos muy sencillos, incluso, en un primer momento, sólo sucesos ocurridos en un instante. «Si la percepción instantánea del objeto [que tenemos] delante de nosotros, que nos hace sentir consciente-

22. F. M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen nebst zwei Essays,* 2ª edición sin cambios, Estrasburgo, 1876, pág. 316. Para lo que sigue, págs. 328, 332.

23. Acerca de la historia de esta teoría, véase R. M. Dorson, «The Eclipse of Solar Mythology», en T. A. Sebeok (comp.), *Myth-A Symposion*, Bloomington, 1958, págs. 15-38. Paul Valéry se halla aún bajo la fascinación de esta teoría de F. Max Müller; véase su «Petite lettre sur les mythes», en Paul Valéry, *Œuvres,* 2 vols., París, Gallimard, 1957 y 1960, col. «La Pleïade», I, págs. 961-967.

mente la proximidad de un ser divino, le confiere al estado en que nos hallamos, a la fuerza que nos sorprende, el valor y el poder de una divinidad, entonces se percibe y se crea al *Dios instantáneo.* En plena inmediatez se diviniza un fenómeno singular [...].»[24] Este concepto del objeto singular (*Einzeldingbegriff*) —posteriormente confirmado por Lévy-Bruhl— refuta la suposición de un monoteísmo original. El monoteísmo se halla más bien al final de una larga serie de evoluciones que en un primer momento convierte a los «dioses instantáneos» en «dioses específicos», en la medida en que éstos vuelven ahora a aparecer cada vez que ocurre el mismo acontecimiento, adquiriendo así carácter permanente. Estos «dioses específicos» sólo gradualmente irían convirtiéndose en dioses supremos. «¿Cómo debemos pensar [...] el proceso mediante el cual de entre numerosos dioses específicos conceptualmente transparentes se fueran destacando algunos, relativamente pocos, dioses individuales, con su personalidad plena y plástica, para convertirse en el centro del culto público y privado?» La respuesta la halla Usener en la evolución del idioma: «La condición previa para el nacimiento de dioses singulares, con su propia personalidad, consiste en un proceso histórico-lingüístico. En la medida en que la denominación de un importante Dios singular pierde el contexto con el vocabulario vivo, en detrimento de su in-

24. En relación a Usener y su profunda influencia sobre la investigación, véase B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein, vol. I Einleitung. Spannweite des Problems,* Berna-Francfort-Las Vegas, 1964, págs. 405-418. El concepto de los «Götternamen» de Usener ha recibido una atención más amplia en R. Kany, *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin,* Tubinga, 1987; R. Schlesier, «Arbeiter in Useners Weinberg», en *Kulte, Mythen und Gelehrte*, págs. 193-242.

teligibilidad, debido a una modificación fonética o la pérdida de la correspondiente radical, se convierte en nombre propio. Sólo cuando se ve vinculado a un nombre propio, el término «Dios» adquiere la capacidad y la fuerza impulsora para una consolidación personificada en el mito y en el culto, en la poesía y en el arte». Como se desprende claramente de las últimas palabras, Usener presupone para la mitología y la religión, así como para el habla y la poesía, un mismo origen común, una idea que procede de Vico, como realza explícitamente en 1904: «Ambos, el símbolo y el mito, nos devuelven a la misma fuente. [...] Los dos procesos principales de toda imaginación mítica son la espiritualización (*Beseelung*) (personificación) y la visualización (metáfora). [...] De las profundidades de la conciencia debe surgir una imagen que simultáneamente se disuelve visualmente con la imaginación espiritual. Así nacen la imagen o el motivo míticos, un símbolo, una representación de la imagen de Dios concreta, visual. [...] Se trata nada menos que del conocimiento del estado espiritual y forma de actuación que encuentran su opuesto en el pensar racionalmente y en las ciencias; a este fenómeno, para ser concisos, lo podríamos llamar mítico».[25] No obstante todo el parentesco, las diferentes formas de símbolo, mito y leyenda deben analizarse teniendo en mente todas sus peculiaridades, algo que Usener ha demostrado de manera ejemplar en su libro *Die Sintfluthsagen*.[26]

25. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1ª edición 1896, 3ª edición sin cambios, Francfort, 1948, pág. 280. Para lo que sigue, ibíd., págs. 303, 316.

26. H. Usener, «Mythologie (1904)», en *Vorträge und Aufsätze*, 2ª edición sin cambios, Berlín, 1914, págs. 37-65, aquí págs. 57 y sigs. Cassirer elogia a Usener por esta comprensión inteligente de la «correspondencia recíproca» entre la creación del mito y del lenguaje. Véase E. Cassirer, *Philosophie der sym-*

Por mucho que Usener se equivocara en bastantes aspectos —como hoy sabemos—, sobre todo al afirmar que en Grecia existieron «dioses funcionales [...] pero casi no [había] dioses específicos»,[27] y que los mitos sólo habrían surgido después de que se crearan dioses supremos, su influencia fue, no obstante, grande.[28] Entre sus discípulos cabe citar a Hermann Diels, Albrecht Dieterich, Ludwig Radermacher y, sobre todo, Wilamowitz. La decisiva influencia que Usener ejerció sobre Wilamowitz se hace patente en una carta con fecha del 7de diciembre de 1895: «Ahora acaba de llegar su libro sobre los dioses [...]; me ha cautivado durante todo un día que no lo he dejado [...]. Su impacto no me querido soltar, ni de día ni de noche, y sé que en el silencio estaré dialogando con usted, luchando al lado de usted, y gustosamente contribuiré a arrancar de raíz, si fuera necesario, ideas erróneas a las que por costumbre nos hemos aferrado».[29]

La posición destacada de Usener, a pesar de todas sus equivocaciones, se hace evidente cuando miramos otras teorías acerca del mito en la segunda mitad del siglo XIX. Así, la interpretación del mito que ofrece Schopenhauer —cuya filosofía, como es sabido, empezó a tener repercusión sólo después de 1850— en aquel momento ya casi no aportaba

bolischen Formen, vol. 2, 1923, Darmstadt, 1977, pág. 30. Véase E. E., «Sprache und Mythos (1925)», en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs,* Darmstadt, 1893[7], págs. 85 y sigs.

27. H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, págs. 181 y sigs.

28. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, Munich, 1976[4], págs. 388 y sigs.

29. De ello se hallan vestigios en 1935, en el artículo «Mythos», en *Pauly's Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Nueva edición revisada por G. Wissowa, Stuttgart, 1935, págs. 1.374-1.411.

nada nuevo a la discusión científica.[30] Parecen anacrónicas las reflexiones de Otto Gruppe, que en 1825 llegó a Berlín para estudiar y allí escuchó a Hegel (al que, sin embargo, rechazaba totalmente). Con su localización del origen del mito en el Oriente Próximo, de donde habría sido transmitido a otros pueblos, se remonta a teorías del siglo XVIII.[31]

La teoría del mito probablemente más exitosa a finales del siglo XIX la debemos a la obra temprana de Friedrich Nietzsche, que incorpora y transforma influencias de Creuzer, Bachofen, Schopenhauer y también de Schelling.[32] Todavía hoy perdura la controversia de si su enfoque del mito habrá sido contrailustrado (Habermas) o ilustrado (Adorno), en otras palabras, si Nietzsche —por lo menos a partir de *Zarathustra*— había creado nuevos mitos o si se le debería entender como crítico del mito.[33] Sólo en los años más recientes ha quedado claro que las tensiones entre tendencias mito-afirmativas y mito-críticas, características en la obra de Nietzsche, tienen su origen en su relación ambivalente con el Romanticismo —más precisamente, con el Romanticismo

30. *Usener und Wilamowitz. Ein Briefwechsel 1870-1905,* Leipzig-Berlín, 1934, pág. 55. Véase también y sobre todo U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2ª edición sin cambios, Darmstadt, 1955, vol. 1, págs. 40-44; vol. 2, págs. 94-97.

31. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke,* ed. A. Hübscher, vol. 2 *Parerga et Paralipomena,* Leipzig, 1939, págs. 434-441: «Algunas reflexiones mitológicas». Al respecto, véase A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewand der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie,* Munich, 1986, especialmente págs. 47 y sigs.

32. Véanse O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, 1887; O. G., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vols., Munich, 1906.

33. El primero que llamó la atención sobre la influencia de Schelling fue M. Frank (*Gott im Exil*, págs. 55 y sigs.).

temprano— contra la cual polemizaba sobre todo por el hecho de que constituía el núcleo básico de su esencia.[34]

Una tematización del mito de acuerdo con su concepto, se da casi exclusivamente en el escrito filosófico primario de Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). Pero una definición propiamente dicha tampoco la encontramos ahí.[35] Nietzsche entiende por «mito» tanto el mito genuinamente griego (no le interesaba tratar el mito extrahelénico), como también, en sentido más general, las ideologías. El centro de la cuestión lo constituye el origen del mito en los griegos y su perfeccionamiento en la tragedia. El punto de partida de sus reflexiones lo forman las categorías fundamentales de lo «apolíneo» y «dionisíaco»,[36] pensadas como los «mundos artificiales separados de lo onírico y del delirio (*des Traums und des Rausches*)».[37] Ambos «instintos originales» (*Urtriebe*) constituyen personificaciones de la «voluntad» de vivir schopenhaueriana: el dios de la luz, Apolo, personifica el *principium individuationis*: como «dios de todas las fuerzas creadoras» representa la «limitación conmedida» y la «calma sabia». Frente a esta limitación conmedida, «con la quiebra del *principium individuationis*», lo dio-

34. Al respecto, véanse M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche,* Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974; J. Salaquarda, «Mythos bei Nietzsche», en *Philosophie und Mythos*, págs. 174-198.

35. El conocimiento de la relación de Nietzsche con respecto al Romanticismo, se lo debemos a Ernst Behler; véanse «Nietzsche und die frühromantische Schule», en *Nietzsche-Studien*, 7 (1978), págs. 59-87; «Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche», en *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), págs. 335-354.

36. Véase P. Pütz, «Der Mythos bei Nietzsche», en *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, págs. 251-262, aquí pág. 257.

37. Véanse B.-A. Kruse, *Apollinisch-Dionysisch. Moderne Melancholie und Unio Mystica,* Francfort, 1987; M. Frank, *Gott im Exil*, págs. 32 y sigs.

nisíaco «surge con fuerza desde la profundidad más honda del hombre, de la misma naturaleza»; «ahora, la naturaleza alienada, hostil o subyugada [celebra] [...] de nuevo su fiesta de reconciliación con el hijo perdido, el hombre [...]».[38] Ambos instintos (*Triebe*) dependen mutuamente el uno del otro; para poder articularse en el delirio, el mundo dionisíaco de la voluntad original ha de individualizarse, ha de articularse. Los «griegos dionisíacos» crearon su «cultura apolínea», con sus «espléndidos dioses olímpicos», para que éstos los consolaran estéticamente de cara a los «horrores y espantos de la existencia»: «Para poder vivir, los griegos sentían la necesidad profunda de crear a estos dioses; y este proceso nos lo habremos de imaginar así: a partir del original y titánico orden divino del horror iba desarrollándose gradualmente, impulsado por el instinto apolíneo de la belleza, el orden divino olímpico de la alegría [...]». O, dicho de otra manera, en la terminología de Schopenhauer: «En los griegos, la *voluntad* quería autocontemplarse en la exaltación del genio y del mundo del arte».[39] El momento culminante de esta mitología del arte se alcanza en la tragedia ática, con la simbiosis de lo apolíneo y lo dionisíaco. La tragedia tiene sus raíces en la música, en la «música dionisíaca», más precisamente, del juego satírico y, por consiguiente, nace de una «realidad admitida por la religión, bajo la sanción del mito y del culto». Este culto le ofrece consuelo al «heleno profundo, con su capacidad única de padecer los sentimientos más delicados y más terribles [...]. Le salva el arte, y mediante el

38. F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, eds. G. Colli y M. Montinari (a continuación *Werke*), 3ª edición, vol. 1, Berlín-Nueva York, 1972, pág. 22. Para lo que sigue, págs. 23 y sigs.

39. Ibíd., pág. 25.

arte es salvado para la vida».[40] Detrás de este credo de la fuerza curativa del arte («sólo [el arte] es capaz de transformar las sensaciones de repudio frente a lo terrible o absurdo de la existencia, convirtiéndolas en percepciones con las que se puede seguir viviendo»), se halla el famoso postulado de Nietzsche sobre la justificación estética de la vida: «[...] sólo como *fenómeno estético* se *justifican* eternamente la existencia y el mundo».[41] Su final lo encontró la tragedia con la filosofía, más exactamente con la idea optimista de Sócrates del saber de la virtud, y con la «tendencia socrática gracias a la cual Eurípides luchó y venció a la tragedia de Esquilo».[42]

Por mucho que la «reducción unilateral» de Nietzsche «al elemento dionisíaco y apolíneo» (que dejó de lado «el papel decisivo del mito chthónico y del culto a los héroes»)[43] fuese criticada ya por sus contemporáneos (filólogos), fue pionera en el reconocimiento de una discrepancia entre arte y verdad/ciencia, respectivamente, que es aún más profunda que la existente entre mito y verdad que dio origen a la filosofía griega. Al mito y al arte se les atribuye aquí una función crítica frente a la fe en el progreso postulado por las ciencias, hecho que también explica las esperanzas que Nietzsche deposita (en el apartado 23) en la aparición de un nuevo mito. «Aquel desvanecimiento de la tragedia fue, al mismo tiempo, el desvanecimiento del mito», y por ello Nietzsche, de cara al futuro, tenía la esperanza de un «renacimiento de la tragedia»; más aún, al igual que Schelling,

40. Ibíd., págs. 27, 30, 31, 32, 33.
41. Ibíd., págs. 51, 52.
42. Ibíd., págs. 53.
43. Ibíd., págs. 79.

creía en el «tercer Dionisos venidero», pues «sin mito [...] cualquier cultura pierde su sana fuerza natural creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos asegura la unidad de todo un movimiento cultural. Las fuerzas de la imaginación y del sueño apolíneo sólo a través del mito se salvan de un deambular sin rumbo».[44] Nietzsche va aún más lejos, dando expresión enfática a su esperanza de un «renacimiento del mito germano [*sc. dionisíaco, C.J.*]»,[45] lo que posteriormente, en el siglo xx, quedó rebajado a la simplificación política de un Alfred Rosenberg.

El propio Nietzsche basó esta esperanza en el efecto colectivizador (*vergemeinschaftende Wirkung*) de la música de Richard Wagner, que él celebra como «resurgimiento del mito germano».[46] «Para nosotros», así se puede leer en la cuarta de las *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtung*), «Bayreuth significa al alba del día de la batalla.» Según Nietzsche, Wagner piensa «místicamente, como siempre ha pensado el pueblo. El mito no se basa en una idea, como creen los hijos de una cultura artificial, sino que él mismo constituye una forma de pensar. [...] *El anillo de los nibelungos* es un impresionante sistema de pensamiento, pero sin la forma conceptual del pensamiento».[47] Una postura parecida

44. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, pág. 224. En relación a los reproches de los filólogos, véase K. Gründer (comp.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie. Die Schriften von E. Rhode, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Moellendorff*, Hildesheim, 1969. En relación a la relación entre arte y verdad, véase R. Sünner, *Ästhetische Szientismus-kritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno,* Francfort-Berna-Nueva York, 1986, especialmente págs. 51 y sigs., págs. 173 y sigs.

45. F. Nietzsche, *Werke,* III/1, págs. 143, 88, 62, 141. Acerca del «tercer Dionisos», véase M. Frank, *Gott im Exil,* págs. 56 y sigs.

46. Ibíd., pág. 143.

47. F. Nietzsche, *Werke,* IV/1, pág. 288. Para lo que sigue ibíd., pág. 57.

la adopta Nietzsche también en la segunda (publicada en febrero de 1872) de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*, de que lleva el título, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: ve en el mito la condición previa para que florezca cualquier cultura, y su diagnóstico de la «enfermedad histórica» apunta a una sobrecarga de *historie* que destruye ese horizonte cerrado en sí.

Esta remitificación la califica Habermas apodíctica-mente como entrada a la época posmoderna: «Nietzsche utiliza la escalera de la razón histórica para al final descartarla y apoyarse en el mito, como el lado "otro" de la razón».[48] El que esta acusación generalizada de un retroceso a un mito irreflexivo y acrítico está injustificado, lo demuestra la breve consulta de un escrito durante mucho tiempo no tenido en cuenta (cuya publicación Nietzsche no preveía) que data del verano de 1873, con el título de *Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne*, que frente al ideario de *Geburt der Tragödie* parece más bien «un monstruo escéptico».[49] Debido al carácter del idioma como pura metáfora de las cosas, Nietzsche critica ahí la pretensión de verdad esgrimida por la filosofía al tratar del lenguaje (*Sprache*). Un término sólo es «el residuo de una metáfora» y, por consiguiente, la verdad sólo es «el ejército móvil de metáforas», o sea, una ilusión de la que se nos ha olvidado que es eso, una

48. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* pág. 107.

49. E. Behler, «Selbstkritik der Philosophie in der dekonstruktiven Nietzschelektüre», en G. Abel y J. Salaquarda (comps.), *Krisis der Methaphysik*, con motivo del 65° aniversario de W. Müller-Lauter, Berlín-Nueva York, 1989, págs. 283-306. Véase también S. Kaiser, «Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen, en "Über Wahrheit und Lüge i. a. S."», en *Nietzsche-Studien*, 23 (1994), págs. 65-78.

50. F. Nietzsche, *Werke,* III/2, págs. 376, 374.

ilusión.[50] Por tanto, hallándose sorprendentemente próximo a la teoría literario-lingüística del Romanticismo temprano, Nietzsche antepone a la formación filosófica de los términos una formación artificial de metáforas, y declara la ciencia «sepulcro de la intuición» (*Begräbnisstätte der Anschauung*).[51] Sin embargo, en el momento culminante de la formación científica de términos volvería a irrumpir nuevamente la necesidad original del arte: «Aquel impulso (*Trieb*) que induce a la formación de metáforas [...] no se rinde ni se domestica realmente por el hecho de que con el material de productos volátiles, a los términos [...] se les construye su propia mazmorra. Busca un nuevo terreno para actuar y encuentra otro lecho en el mito y, en general, en el arte». Con esta inversión de la relación causa-efecto de arte y ciencia Nietzsche profundiza en la tesis contenida en *Geburt der Tragödie* acerca del carácter transhistórico de la ciencia y de la reversión de la ciencia en arte deduciendo la ciencia de un impulso metafórico. No obstante, el texto no termina con el programa de eliminación de la ciencia a favor de la intuición artística, sino con la defensa de un «efecto correlacionado [...] entre metáfora y término, entre arte y ciencia».[52] P. Lacoue-Labarthe ha llamado la atención sobre el hecho de que ya de por sí el planteamiento de Nietzsche que parte de una filosofía del habla fundada retóricamente (como retórica, el habla no es medio para expresar la verdad), y que se debe a la lectura de *Die Sprache als Kunst*, de Gustav Gerber (1871-1872), hace inviable cualquier posibilidad de refugiarse en el mito, pues «el mito es retórico» y «como tal, forma parte de la duplicidad dóxica del idioma que precisa-

51. Ibíd., pág. 380. Para lo que sigue pág. 381.
52. E. Behler, *Selbstkritik der Philosophie*, pág. 290.

mente por ello no expresa ninguna verdad, pero insiste en creer ser el idioma de la verdad».[53]

El que a partir de reflexiones como ésta puede emerger un programa de destrucción del mito, lo dejan bien claro los apuntes publicados en 1878 bajo el título de *Menschliches, Allzumenschliches*. A partir de ahí, la crítica psicológica de la metafísica —inspirada por Paul Rée, amigo de Nietzsche— se convierte en tema central de la filosofía de Nietzsche (objetivo que posteriormente retomaría Martin Heidegger); en este contexto, Nietzsche quiere ahora desenmascarar a todos los «ídolos» (*Götzen*), pretende destruir todos los mitos con criterios histórico-psicológicos. Con la cuarta «pieza principal» (*4. Hauptstück*) se sella definitivamente la ruptura con Wagner. La existencia estética ha dejado de ser para Nietzsche el ideal de la grandeza humana, más bien alaba en el número 638 la «libertad de la razón». Aún no está decidido si la doctrina tardía de Nietzsche de *Der Wille zur Macht* tiene el propósito de propagar un nuevo mito o si se trata solamente de una forma de interpretar el mundo.[54] Al Nietzsche tardío le interesa sobre todo la problemática de la moral, que a su parecer viene determinada por el cristianismo y la tradición socrático-platónica: en el centro de su análisis del nihilismo se halla la crítica de la «sublevación de los esclavos de la moral».[55] Una vez muerto Dios, Nietzsche tiene la esperanza de un nuevo tipo de hombre que él mismo será a semejanza de Dios: el «superhombre» (*Übermensch*) represen-

53. P. Lacoue-Labarthe, «Le détour», en *Poétique*, nº 5, París, 1971 (hacia el final); reimpr., *Le sujet de la Philosophie*, París, 1979 (Typographies I).

54. Véase J. Salaquarda, *Mythos bei Nietzsche*, págs. 192 y sigs.

55. F. Nietzsche, *Werke*, VI/2, págs. 284 y sigs.

tado por el nombre de Dionisos. El desafío con que se enfrenta al cristianismo se hace patente en la fórmula que concluye el escrito *Ecce Homo* (1888): «Dionisos contra el Crucificado».[56]

Al igual que la obra temprana de Nietzsche, también la *Anknüpfung an die romantische Hermeneutik* de Dilthey ha contribuido, dentro de la investigación histórico-filológica, a relegar al positivismo para redescubrir motivos románticos y preparar el camino para que el problema de la mitología antigua «fuese renovado por Walter F. Otto, Karl Kerényi, y otros, en el espíritu de Schelling».[57] En su única obra sistemática, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), considera la «imaginación mítica» —retomando hipótesis de la «mitología comparativa» y con reminiscencias de Lazarus y Steinthal— como etapa del «desarrollo intelectual» previa al surgimiento de la «metafísica» y la «ciencia». Su crítica se concentra únicamente en la deficiente «diferenciación entre mito y religión» de Comte: el mito no constituiría una etapa previa de la religión, sino un fenómeno autónomo que durante algún tiempo coexistiría con aquella, para posteriormente ser sustituido —a diferencia de la religión— por la metafísica.[58] En el ámbito de las elaboraciones y borradores conservados del segundo tomo de la *Introducción* (*Einleitung*) (alrededor de 1870-1895), el mito se entiende —de modo análogo al habla— como expresión viva y concreta de

56. Al respecto, véase —desde una perspectiva marxista— W. Kuhmann, *Die Rückkehr des täuschenden Scheins der Dinge. Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Philosophie bei Friedrich Nietzsche,* Colonia, 1986, págs. 315 y sigs.

57. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, págs. 479 y sigs.

58. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, ed. B. Groethuysen, Stuttgart-Gotinga, 1979[8], págs. 134, 136, 141.

«relaciones vitales» (*Lebens-beziehungen*): «Las formas y los elementos formales de la mitología están destinados, en un primer momento, a conferir expresión a categorías y conceptos de la vida». Como más tarde en Cassirer, se puede vislumbrar aquí el cuadro de categorías de Kant, cuando Dilthey entiende los «símbolos de la magia, de la voluntad benigna y maligna de los espíritus, de la concepción (*Zeugung*, fecundación)», como ejemplo de la «categoría vital de la causalidad».[59] De este modo, la posición de Dilthey tiende un puente entre los siglos XIX y XX.

59. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 19, eds. H. Johach y F. Rodi, Gotinga, 1982, pág. 290.

Capítulo 7

EL SIGLO XX

Michael Hochgesang ve en la literatura, el arte y la física, así como en la filosofía y la psicología, una nueva «onda mítica»[1] que tiene sus inicios alrededor de finales del siglo XIX. En esta afirmación, se basa, además de en la teoría atómica y teoría cuántica, en una «reorientación hacia lo mítico» en la novela, el drama y la lírica (por ejemplo, en Stefan George, Rilke, Julien Green, Marcel Proust, T. S. Eliot); en lo que a la filosofía se refiere, le parece que con el «existencialismo» ha llegado la «reorientación del pensamiento lógico hacia el pensamiento mítico». Finalmente, se refiere también al psicoanálisis. Pero el que a partir de 1900 realmente «empezara a imponerse una nueva cosmovisión con tendencias míticas»[2] resulta más que cuestionable. Como mínimo, sería imprescindible distinguir entre distintos conceptos y variantes de lo (neo)mítico: se debería diferenciar la función restauradora de lo mítico en Klages, Jung y Gundolf, de la interpretación histórico-religiosa de Nilsson, Kerényi y Eliade, así como de

1. M. Hochgesang, *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie,* Munich, 1965, pág. 42. En relación a lo que sigue, ibíd., págs. 44, 83.
2. Ibíd., pág. 88.

la interpretación numinosa que hallamos en Wilamowitz y W. F. Otto, del mismo modo que la interpretación psicológica de un Wilhelm Wundt se habría de diferenciar de la teoría sociológica de un Durkheim o un Dumézil. Sólo así se podrían evaluar los intentos filosóficos de elaborar una teoría del mito, intentos vinculados sobre todo al nombre de Cassirer.

Si a pesar de ello se intenta encontrar un denominador común para la reevaluación del mito que se inicia con el cambio de siglo, entonces este denominador común ha de buscarse en primer lugar en el quebrantamiento de la fe en el progreso y la civilización al que contribuyeron tanto la etnología religiosa como la psicología profunda: la ciencia empezó a tomar en serio el pensamiento de los pueblos primitivos. La etnología y la psicología llegaron al resultado de que todo mito, por extraño que parezca, merece ser investigado en lo concerniente a su contenido de verdad. Cuando los europeos llegaron a conocer por vez primera las religiones de las grandes culturas de África occidental (como es el caso de los yoruba en Nigeria, de los ashanti en Ghana, o de la población de Dahomey), descubrieron sorprendidos mundos poblados por dioses, mitos y cultos que eran tan complejos y tan ricos como los de los helénicos de la Antigüedad. Frazer, en Inglaterra, y poco más tarde Frobenius, en Alemania, acuñaron con éxito la imagen del «noble salvaje» predominante en amplios círculos de la burguesía instruida de su época.

Sir James George Frazer es considerado —al lado de Tylor— el fundador de la ciencia religiosa de orientación etnológica. A él y al círculo de Cambridge, agrupado a su alrededor, se debe el desarrollo de la teoría ritualista en su vertiente más estricta (que defiende que los mitos nacieron para expli-

car ritos religiosos incomprendidos). En su obra principal, *La rama dorada* (*The Golden Bough*, 1890),[3] el fenómeno de la muerte se halla en el centro de sus reflexiones. Frazer centra su representación de mitos y ritos «primitivos» en la reacción psíquica, o sea, la meditación angustiante acerca del más allá, el cosmos y el sentido de la vida. La angustia ya existente frente al poder mágico de los ancianos se vería incrementada aún más por la experiencia de su muerte. Se los temería todavía más como espíritus de los antepasados cuando el asesinato del anciano o del rey se hubieran anticipado a su decaimiento físico. Aunque la etnología británica dejara poco a poco —bajo la influencia de extensas investigaciones de campo— la idea-guía de Frazer del «asesinato del rey»,[4] el método ritualista ha encontrado, a pesar de ello, muchos adeptos.[5] La teoría funcionalista del mito de Malinowski retomó planteamientos de Frazer, confirmándolos en una investigación de campo propia.[6] También en poetas como T. S. Eliot, la teoría de Frazer no dejó de tener sus efectos (hay indicios de ello en *The Waste Land*). Dentro de la filosofía, fue sobre todo Ludwig Wittgenstein quien alrededor de 1931 se

3. J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion,* 2 vols., Londres-Nueva York, 1980, 3ª edición, 1911-1915, supl. 1936, 9ª edición, 1949. El título se refiere a la rama de oro arrancada por Eneas en la *Eneida* de Virgilio (VI 136-48), para poder iniciar su *descensus ad inferos.*

4. Véase E. E. Evans-Pritchard, 1948. Al respecto, véase C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author,* Stanford, Cal., 1988, cap. 3 (trad. cast.: *El antropólogo como autor,* Barcelona, Paidós, 1997).

5. Hooke, 1935; Hocart, 1952; Raglan, 1958; Hyman, 1958; Graves, 1960.

6. Véase E. Leach, «Frazer and Malinowski», en *Encounter,* 25/5 (1965), págs. 24-36. Acerca de Malinowski, véanse en general F. Kramer, *Verkehrte Welten,* págs. 82 y sigs.; C. Geertz, *Works and Lives,* cap. 4. En relación a la crítica del planteamiento funcionalista, véase, del mismo autor, «Ritual and Social Change: A Javanese Example», en *American Anthropologist,* 61 (1959), págs. 991-1.012.

interesó por la obra *Golden Bough*, sintiéndose atraído por la imagen marcada por la arrogancia victoriano-británica (a pesar de todos los esfuerzos por una visión adecuada) del, al fin y al cabo, salvaje tonto: «Hay que partir del error y llevarlo a la verdad. [...] La representación de Frazer de las ideas religiosas del hombre es insatisfactoria, pues permite que tales ideas parezcan *errores* [...]. Ya de por sí, la intención de querer explicar la costumbre —por ejemplo, la muerte violenta de un rey-sacerdote—, me parece inadecuada. Todo lo que hace Frazer se reduce a querer hacerla plausible a personas que piensan más o menos como él. Es muy extraño que todas estas costumbres al fin y al cabo se presenten como tonterías. Pero en ninguna parte resulta plausible que el hombre haga todo esto sencillamente por pura estupidez».[7] Se descarta el método explicativo; Wittgenstein, en lugar de ello, concentra todas sus esperanzas en la descripción sin más («Aquí, sólo se puede *describir*, y decir: así es la vida humana»),[8] con lo cual excluye teóricamente procesos de intercambio comunicativo entre las culturas.

La escuela ritualista no modificó la teoría según la cual el mito sólo se basaba en el error hasta que entró en contacto con la interpretación de la sociología de la religión de Durkheim (esta autocorreción resulta particularmente clara en Jane Ellen Harrison). Durkheim desarrolló por primera vez su teoría de los fenómenos religiosos, como una especie de forma precientífica de la comprensión de la sociedad, en una clase magistral dada en la Sorbona, en 1907; posteriormente, lo hizo más ampliamente en su obra principal, *Las formas*

7. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «Golden Bough»*, ed. R. Rhees, Retford, 1979², 1983, 1.

8. Ibíd., pág. 3.

elementales de la vida religiosa (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), de 1912.[9] Basándose en sus estudios del sistema totémico en Australia, Durkheim procura fortalecer su tesis de que ni el animismo ni el «naturismo» serían la raíz verdadera de la religión, sino que el objetivo verdadero de ésta se hallaría en el colectivo social. En la convivencia colectiva, el individuo experimentaría la fuerza superior del colectivo que imaginaría entonces como figuras religiosas objetivadas: de este modo, hechos e instituciones sociales se dramatizarían como ritos, se narrarían como mitos, y, a la inversa, la narración del mito y las manifestaciones del rito reforzarían a su vez en el individuo la fe en las deidades, integrándolo al mismo tiempo más profundamente en el colectivo. Por consiguiente, lo sacro aparece como expresión de un consenso normativo que se actualiza regularmente: «El resultado general del libro consiste en que la religión es un asunto eminentemente social. Las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos constituyen actos que sólo pueden generarse en el seno de grupos cohesionados y cuya finalidad consiste en mantener o restituir determinados estados espirituales de este mismo grupo».[10] Esta aclaración de la estructura simbólica de lo sagrado, y la división fundamental del universo en dos ámbitos vitales rígidamente separados, el área de lo sagrado y el área de lo profano, han ejercido gran influencia sobre la etnolo-

9. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), París, Le livre de poche (LGF), 1991.

10. Ibíd., págs. 52-53. En relación a Durkheim, véase la biografía de St. Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work. A historical study,* Londres, 1973. Véase también, R. König, *E. Durkheim zur Diskussion.* Munich, 1978; H. G. Kippenberg, «Einleitung», en *Magie*, Francfort, 1987, págs. 17-23.

gía.[11] El sobrino de Durkheim, discípulo y sucesor de Marcel Mauss, siguió desarrollando la teoría de su profesor, dando cuerpo al concepto del *fait social total.*[12] Por otro lado, con su *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903), y el trabajo *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904), «participó del pensamiento de Durkheim», como destacó Lévi-Strauss,[13] cuya teoría de las formas etnológicas del parentesco también le debe mucho a Durkheim y Mauss, como es evidente en su estudio temprano *Las estructuras elementales del parentesco* (1949). Fue particularmente importante para el estructuralismo el ensayo publicado por Mauss en 1925, *Essai sur le don,*[14] que contiene la idea del papel del trueque como fomentador de la comunicación (idea desarrollada a partir del ejemplo de ritos de trueque arcaicos, como el *potlatsch* de los indios y el *kula* (melanesio). También Roger Caillois, en su teoría de lo sagrado, se remontó a Mauss y Durkheim. En Inglaterra, A. Radcliffe-Brown fue considerado adepto de Durkheim. En sus trabajos *The Sociological Theory of Totemism* (1929) y *Religion and Society* (1945), trató de la religión como fenómeno básicamente social. La teoría de Durkheim acerca de la formación y la autoridad de normas sociales también ejerció

11. Una visión panorámica acerca de la evolución y situación actual de los estudios sociológicos de la religión, con bibliografía detallada, se halla en I. Mörth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart-Berlín-Mainz, 1978.

12. Se refiere a fenómenos que se presentan en distintos sectores de una sociedad y le confieren cohesión espiritual (Mauss utiliza por primera vez el concepto de *faits sociaux totaux* en su ensayo *Essai sur le don,* de 1925).

13. C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, P.U.F. (1950), 1991[4], pág. XLI.

14. *Œuvres*, 3 vols., París, 1981-1985, «Le sens commun», véase vol. 2 (trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco,* Barcelona, Paidós, 1991).

gran influencia sobre las ciencias sociales.[15] Para Habermas, «la idea de la transformación verbal (*Versprachlichung*) de lo sacro [...]» se ofrece «como punto de vista bajo el cual convergen los supuestos de Mead y de Durkheim en lo concerniente a la racionalización del mundo de la vida (*Lebenswelt*)», aunque Habermas le reprocha a Durkheim un «descuido de la dimensión de la comunicación verbal».[16]

También en el ámbito de la filosofía, la perspectiva sociológica del mito iba ganando terreno rápidamente, desplazando así otros planteamientos, como los psicológicos desarrollados por W. Wundt. Su obra *Psicología de los pueblos* (*Völkerpsychologie*),[17] una recopilación de todas las tendencias y todas las hipótesis de la interpretación del mito del siglo XIX, comprende el mito como un encadenamiento de asociaciones cuyos orígenes se hallarían en valores sentimentales. Frente a ello, era mucho mayor la repercusión de Lucien Lévy-Bruhl en el campo de la filosofía. Siguiendo a Durkheim, su teoría del lenguaje y del pensamiento también considera las imaginaciones colectivas como totalmente condicionadas por procesos e instituciones sociales.[18] Llamó mucho la atención al destacar la diversidad de los hombres primiti-

15. Véase T. Parsons, «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, págs. 3-34.

16. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Francfort, 1981, pág. 91.

17. W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 10 vols., Stuttgart, 1900-1921. Al respecto, véase W. Schmidbauer, *Mythos und Psychologie. Methodische Probleme aufgezeigt an der Ödipus-Sage*, Munich-Basilea, 1970, págs. 43 y sigs.

18. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Alcan, 1910; *La mentalité primitive*, París, 1922; *L'âme primitive*, París, 1927. Al respecto, véase R. Horton, «Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific

vos y de su cosmovisión mítica (idea sin embargo modificada en sus apuntes tardíos) que resumió en la tesis del carácter «prelógico» del mito, y que hasta ahora ha venido mostrando sus efectos sobre todo en la descripción de Piaget de las formas infantiles de apropiación del mundo (sobre todo el animismo), a pesar del marcado rechazo por parte de Lévi-Strauss. Es en este aspecto que «las ideas colectivas del hombre primitivo [...] divergen fundamentalmente de nuestras ideas o nuestros conceptos». Por un lado, «no poseen [...] el carácter lógico de aquéllos». Por otro lado, no son «meras imaginaciones», pues el hombre primitivo no sólo tendría «realmente una imagen del objeto», creyendo en la «realidad» de la misma, sino que pensaría que «este objeto habría de emanar, o ejercer sobre él, determinado efecto».[19] Este fenómeno, Lévy-Bruhl lo denomina, algo equívocamente, «místico», y llega a la siguiente conclusión: «La realidad en que se mueve el hombre primitivo es, en sí misma, mística». Ya en la mera percepción del mundo se revelaría entonces «la profunda diferencia que existe entre nuestra idiosincrasia y la del hombre primitivo». Pero no solamente la mentalidad (*mentalité*) del hombre primitivo es diferente de la nuestra, sino que sus imaginaciones se rigen por «otra lógica» distinta a la nuestra. Esta particularidad del entrelazamiento de las imaginaciones la plasma Lévy-Bruhl en una «norma general» que llama norma de la participación: «Se basan todas en de-

---

Revolution», en R. Horton, R. Finnegan (comps.), *Modes of Thought*, Londres, 1973, págs. 249 y sigs.; E. Lévinas, «Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine», en *Entre nous. Essais su le penser-à-l'autre,* París, 1991, págs. 53-67 (trad. cast.: *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993).

19. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les societés inférieures,* pág. 30. Para lo que sigue, ibíd., págs. 60, 76, 79.

terminada *participación Anteilnahme* entre los seres y los objetos que se entrelazan en una representación colectiva, en distintas formas y distintos grados». Así, en las sociedades totémicas habría una identidad de esencia entre sus miembros y el tótem. Esta «condición espiritual del hombre primitivo» no se debería llamar ni «antilógica» ni «ilógica», sino «prelógica», lo cual sólo querría decir que «[esta condición espiritual] no se compromete —a diferencia de nuestra forma de pensar— a abstenerse de la contradicción». Lévy-Bruhl concentra sus investigaciones en analizar detalladamente las «operaciones» del «modo espiritual prelógico».

De entre los filósofos contemporáneos, Henri Bergson y Edmund Husserl estaban de acuerdo con él. A pesar de que Bergson prefería hablar de una *mentalité collective* que de una *mentalité primitive*,[20] siguió a Lévy-Bruhl en la medida en que coloca el mito y la inteligencia en una relación contrapuesta. Los «orígenes psicológicos de la superstición» no los ve —a diferencia de Hume— en la angustia; los ve más bien como una reacción positiva contra las angustias provocadas por el intelecto. Bergson nos enfrenta a la paradoja aparente de «que un ser esencialmente inteligente, es supersticioso por naturaleza, y que no hay nada más supersticioso que los seres inteligentes». Bergson distingue tres funciones básicas de la religión: socialmente, actúa como «resguardo contra la desorganización», cabiendo un papel destacado al tabú a la hora de asegurar la «conversación social». En segundo lugar, la religión actúa como «resguardo contra la depresión». Esta función quiere decir «estimulando y conduciendo las actividades

20. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* París, 1932, en *Œuvres*, París, P.U.F., 1984[4], págs. 979-1.247, aquí pág. 1.062. Para lo que sigue, ibíd., págs. 1.067, 1.084, 1.086, 1.092.

individuales». A diferencia del animal, el hombre sabe que ha de morir, y actúa contra esta seguridad movilizando imágenes (de la inmortalidad): «[...] la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, mediante la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte». Y, a diferencia del animal, el hombre al fin y al cabo ha de enfrentarse a la casualidad; no puede prever el resultado de sus acciones (*Erfolg seiner Handlungen*). En este aspecto, la religión cumple con su función de «resguardo contra la imprevisibilidad». Sus reflexiones acerca de la evolución de la religión a partir de las creencias fantasmagóricas (presumiendo Bergson la validez de la teoría del animismo y preanimismo), se aproximan ya bastante a lo que hoy día enseña Blumenberg: personificando a los espíritus, o sea, dándoles un nombre, nacen los dioses. De ello Bergson deduce la tesis igualmente paradójica a primera vista de que «la marcha al politeísmo es un progreso hacia la civilización».[21] Recurriendo a la religión romana, demuestra que los dioses también se diferencian, en paralelo con la diferenciación del artesanado y de las actividades agrícolas. «Telle est la tendance la plus marquée de la fantaisie qui crée les dieux. Mais, en leur assignant des fonctions, elle leur attribue une souveraineté que prend tout naturellement la forme territoriale. Les dieux sont censés se partager l'univers», o sea, los dioses se reparten entre sí el cielo y la tierra, el mar y el aire, etc. Esta separación de poderes arcaicos forma parte de la «función fabuladora» que a su vez pertenece al hombre como *animal racional*: «Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría ser deprimente para el individuo, y disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia».

21. Ibíd., págs. 1.135. Para lo que sigue, ibíd., págs. 1.138, 1.150.

Husserl se dedicó a las tesis de Lévy-Bruhl en el contexto de sus reflexiones posteriores acerca de la teoría de la intersubjetividad, más exactamente en sus esfuerzos con miras a una extensión de la temática de la intersubjetividad del nivel de las relaciones entre individuos al nivel de las relaciones entre culturas, ejemplificándolo en base al proceso de unión gradual (*Zusammenwachsen*) de la humanidad.[22] Su planteamiento, ahora genético, retoma el problema del encuentro con una cultura ajena que sólo había quedado esbozado en el párrafo 58 de la quinta *Meditación cartesiana* (*Cartesianische Meditation*). Ahora se trata de «comprender a un género humano (*Menschentum*) distinto, extraño, con todo su mundo natural (*Heimwelt*), a diferencia del mío». En la problemática de la comprensión de culturas y «hombres primitivos»,[23] para Husserl se trata de la trascendencia del encuentro con el mundo ajeno en cuanto a la conciencia que tenemos de un mundo *único* (*die eine Welt*).[24] En todo ello, el problema que le inquieta a Husserl tiene que ver con la confrontación con mitos extraños, entendiendo como «mito» una narración que sirve de puente en el cambio generacional, o sea, una narración que garantiza la identidad y con ella la preservación del mundo natural extraño (*die fremde Heimwelt*). Lo ajeno inalcanzable lo siguen siendo los antepasados propios de los parientes del mundo ajeno. Sin embargo, la conciencia de un mundo natural ve también en el territorio ajeno la presencia de una normalidad, producto de una generatividad

22. Véase E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, tomo 3, La Haya, 1973 (= *Husserliana*, vol. XV), págs. 140 y sigs.

23. Ibíd., págs. 215, 233.

24. Al respecto, véanse B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialoges,* La Haya, 1971, págs. 217, 328, 334, 362; K. Held, «Le monde natal, le monde étranger, le monde un», en S. Ijsseling (comp.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, La Haya, 1990, págs. 1-21.

ajena (es decir, muerte y nacimiento), o sea, lo «generativo original»[25] (*Urgenerative*) en que se basa el mito: la periodicidad de la satisfacción de necesidades (en el cambio generacional) constituye el puente hacia la percepción del extraño «como mi igual» (*als meines gleichen*).[26]

El hecho de que el fenómeno del mito inquietaba mucho a Husserl en los años treinta, lo demuestra una carta a Lévy-Bruhl, con fecha del 11 de marzo de 1935.[27] Husserl acoge vivamente las investigaciones de Lévy-Bruhl, a partir de las cuales desarrolla el cometido de una psicología histórica, tanto para pueblos primitivos ahistóricos como para comunidades históricas. En la ausencia de historia en el hombre primitivo, Husserl ve aquello que él mismo denomina como etapa temprana de una «vida que sólo es presente fluido»; en cuanto a las comunidades históricas, cabe enfrentar el problema de la europeización de la humanidad.[28] En sus intentos de resolver estas experiencias perturbadoras, Husserl, no obstante, se queda a medio camino; por ejemplo, en la *Krisis* toda la problemática de las culturas extraeuropeas se elude. Es verdad que en su época tardía buscaba como fenómenos de contraste la extrañeza cultural y la transición a través de experiencias europeas, pero lo extraño para él no deja de ser, al fin y al cabo, una determinación relativa dentro de un logos

25. *Hua* XV, pág. 232.
26. Ibíd., pág. 135.
27. En relación a esta carta, véase B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich,* Francfort, 1987, págs. 551 y sigs. (nota 12); C. Jamme, «Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt», en C. Jamme y Otto Pöggeler (comps.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Francfort, 1989, págs. 65-80.
28. Véase K. Held, «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», en *Phänomenologie im Widerstreit*, págs. 13-39. Al respecto, véase también la crítica de E. Holenstein, ibíd., págs. 40-64.

general. Su planteamiento con miras a la solución del problema de la experiencia ajena (*Fremderfahrung*) ha sido desarrollado posteriormente de distintos modos: por un lado, mediante la sociología fenomenológica de Alfred Schütz; por otro lado, dentro del ámbito de la etnología, a través de la hermenéutica de R. Thurnwald y W. E. Mühlmann. También la *Phänomenologie des mythischen Bewusst-seins* de Cassirer se refiere explícitamente a Husserl.[29]

El neokantismo característico de Marburgo (Cohen, Natorp) había intentado ampliar la *Crítica de la razón pura* a una «crítica de la cultura». Cassirer, discípulo de Cohen, intentó resolver las aporías en que incurría el neokantismo en su intento de extenderse a las ciencias culturales, ampliando el planteamiento del neokantismo mediante la incorporación del problema de la «forma simbólica» del habla y de la conciencia religiosa (aspecto que posteriormente pudo retomar Heidegger). Aunque Cassirer mantiene el postulado fundacional neokantiano, su camino lleva de una teoría del conocimiento a una filosofía interdisciplinaria de la cultura que incluye el habla, el mito y la técnica.[30] El proyecto de una filosofía del concepto de símbolo que debiera abarcar en su totalidad el ámbito de la interpretación humana de la realidad —en sus vertientes habla, mito, religión, arte y ciencias—, lo esbozó entre 1911 y 1919-1920.[31] En su obra principal, escrita y publicada entre los años 1923 y 1929, creía haber encontrado un planteamiento filosófico nuevo que, a

29. Para lo que sigue, véase mi trabajo *Gott an hat ein Gewand*, cap. II.

30. Véase W. Marx, «Cassirers Philosophie-Ein Abschied von Kantianisierender Letztbegründung», en *Über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, págs. 75-88.

31. Véase T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, 1981, págs. 118 y sigs.

diferencia de conceptos filosóficos anteriores, como la teoría del conocimiento, la fenomenología, la metafísica, sería capaz de resolver las cuestiones fundamentales de la filosofía.[32] En los años inmediatamente posteriores a la conclusión de los tres primeros tomos, Cassirer intentó elaborar y profundizar este planteamiento.[33] A esa época se remonta igualmente la labor relacionada con el cuarto tomo, aún no publicado, *Philosophie der symbolischen Formen* que trata del problema de la metafísica (Heidegger, entre otros) y del concepto del «fenómeno original» (*Urphänomen*) que desempeña un papel central en el tercer tomo.[34]

La filosofía de las formas simbólicas, que Cassirer ha venido explicando también en conferencias,[35] parte de la tesis de que el ser humano es un *animal simbolicum*. En la presentación de su punto de vista, en el transcurso del famoso debate sostenido con Heidegger en Davos, en 1929, Cassirer destacó que su filosofía de las formas simbólicas no era, en primer lugar, teoría del conocimiento; su temática serían las formas de la «comprensión del mundo», y de la comunica-

32. Véase PhsF II, págs. VII y sigs. En relación al planteamiento general de Cassirer, véanse J. M. Krois, «Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer», en *Philosophie und Mythos*, págs. 199-217; del mismo autor, *Cassirer. Symbolic Forms and History,* Nueva Haven-Londres, 1987; H. Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext,* Darmstadt, 1994, especialmente págs. 1-20 (el mito como forma simbólica).

33. Véase E. W. Orth y J. M. Krois (comps.), *E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Hamburgo, 1985.

34. Beinecke Library, Yale University, Cassirer Deposit nº 184. Publicado en el volumen E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte,* vol. I, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ed. J. M. Krois, Hamburgo, 1985.

35. Véanse E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (1927); *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938).

ción (*Verständigung*) mediante el habla y otras formas simbólicas.[36] Cassirer abarca el concepto de símbolo en el sentido más amplio —paralelamente a las demás teorías existentes en las décadas de 1910 a 1930, de Aby Warburg y C. G. Jung— y comprende lo «simbólico» como «una *dirección* muy concreta de comprensión y crítica espirituales», apreciando en determinada «forma simbólica» una unidad polar de sensualidad y sentido, una «energía del espíritu [...] mediante la cual un contenido espiritual significante se relaciona con un símbolo sensual concreto [...]».[37] Como tipos de símbolos, diferencia entre el símbolo estético-místico, el símbolo visual y el símbolo intelectual, pues cada uno pertenece a un área existencial distinta (*verschiedener Seinsbereich*) (al mito y al arte, respectivamente, al habla natural, y al mundo de la ciencia, basada en las matemáticas). Para Cassirer, el modelo y/o la forma original de todas las formas simbólicas es —siguiendo con ello a Humboldt— el habla; al lado del habla surgen entonces el arte y la ciencia, y —a partir de 1930— también la técnica.[38] Remontándose a Usener y estimulado por la posibilidad de poder utilizar la biblioteca particular de Aby Warburg, con toda su orientación interdisci-

36. Véase M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª edición (ampliada), Francfort, 1973, pág. 250. Al respecto, véanse T. Cassirer, *Mein Leben*, págs. 181 y sigs.; K. Gründer, «Cassirer und Heidegger in Davos 1929», en *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* págs. 290-302.

37. E. Cassirer, «Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften», en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, 1983², págs. 169-200, aquí págs. 174, 175.

38. En relación a la arquitectura de las formas simbólicas, véase E. W. Orth, «Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar», en *E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache,* págs. 165-202, especialmente pág. 196.

plinaria y su extensa colección fotográfica en Hamburgo (donde desde 1919 ocupaba como primer judío la cátedra de filosofía), en Cassirer nace también un fuerte interés por la forma mítica del pensamiento. En la segunda parte de la *Philosophie der symbolischen Formen* desarrolla —inspirado por las lagunas existentes en el sistema husserliano—[39] una «fenomenología de la conciencia mítica».[40] Para Cassirer, hay una misma fuente original (*Gleichursprünglichkeit*) para las tres áreas, el mito, el lenguaje y la ciencia. De la tesis de Husserl concluye que no es posible remontar leyes de la lógica a datos psicológicos, y que los mitos no se pueden psicologizar: el mito constituye para él un área propia, con sus propias leyes y reglas (*Gesetzmässigkeiten*). A pesar de ello, Cassirer ve una secuencia de las formas simbólicas del mito: del lenguaje al arte, a la religión, a las ciencias; como muchos de sus contemporáneos, defiende el modelo del «progreso de la etapa de la cosmovisión *mítico-mágica*».[41] El mito se justifica, eso sí, pero como etapa previa hacia una razón superior.[42] Cassirer logra salvar las etapas tempranas, comprendiendo el progreso como proceso de una creciente diferenciación a partir de una indiferencia inicial (al igual que Habermas hoy día). Por ejemplo, el totemismo se describe afirmando que ahí las diferencias (modernas) *aún no* se habrían conforma-

39. Acerca de la relación entre Cassirer y Husserl, véase E. W. Orth, «Einheit und Vielheit der Kulturen», en *Phänomenologie im Widerstreit.* Francfort, 1989, págs. 332-351.

40. PhsF II, pág. 186.

41. PhsF II, pág. 32; véase también pág. 34.

42. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, pág. 59. P. Feyerabend (*Against Method*, pág. 297) critica también la oposición de Cassirer entre mito y ciencia; al respecto, véase J. M. Krois, en *Philosophie und Mythos*, págs. 208 y sigs.

do. De este modo, Cassirer se encuentra en la tradición ilustrada, en la medida en que para él existe un ser humano que es el punto de referencia de toda evolución (*auf den sich alles hin entwickelt*).

Para la definición de la indiferencia inicial, Cassirer formula la «ley de la *concrescencia*» (*Gesetz der Konkreszenz*).[43] El mito (aún) no diferenciaría entre idea/concepto y cosa, entre apariencia y verdad, entre imagen y objeto, entre el todo y la parte: toda verdad se diluiría en la mera «presencia» del contenido. La esencia del mito la determina Cassirer en la delimitación frente a los intentos de la metafísica, la psicología y la ciencia empírica como «legitimidad del espíritu» (*Gesetzlichkeit des Geistes*):[44] el mito *no es* ninguna reacción frente a impresiones, sino una *acción* del espíritu que elabora y representa el mundo exterior mediante un sistema de signos y símbolos, respectivamente. Por consiguiente, lo importante no son los contenidos, sino la *forma* del mito. Los tres capítulos principales del libro estudian el mito en forma de secuencia: como forma de pensamiento, forma de intuición, y forma de vida. El estudio del mito como «forma de pensamiento» parte del giro copernicano de Kant no buscando las categorías, sin embargo, «sólo la esfera intelectual-teórica, sino [...] partiendo de la asunción de que tales categorías deberían actuar siempre que desde el caos de las impresiones se forme un cosmos, una "cosmovisión" característica y típica».[45] Por tanto, el sistema kantiano se historiza y se amplía: los hombres que piensan en categorías míticas se rigen por otras formas de intuición y por otras categorías

43. PhsF II, pág. 82.
44. Ibíd., pág. 17.
45. Ibíd., pág. 39.

que en la *Crítica de la razón pura* de Kant se toman por *a priori* (aquí, Cassirer se apoya sobre todo en las investigaciones de J. G. Frazer y Robertson Smith; además, se cita al famoso etnólogo F. Boas, que también fue profesor de Lévi-Strauss). Todo mundo de representaciones míticas se fundamenta en un sistema de categorías que se pueden entender como propias; también el hombre mítico requiere un grupo de categorías *a priori* mediante las cuales organiza sus experiencias. Cassirer analiza estas bases apriorísticas de la experiencia mítica del mundo recurriendo al ejemplo de Kant. En otras palabras, el punto de vista metódico que lo guía descansa sobre una comparación permanente entre cosmovisión mítica y cosmovisión científico-empírica. La cuestión básica que orienta a Cassirer es ésta: ¿qué significan, míticamente hablado, espacio y tiempo (el capítulo del libro dedicado al tiempo es fundamental), número y casualidad? También el hombre que pensaba en categorías míticas se servía —así lo afirma el resultado de los análisis de Cassirer— de las categorías kantianas, sólo que no era consciente de ello: hacía falta una «génesis lógica»[46] para que tomara consciencia de ello, muchos siglos más tarde, mediante la filosofía trascendental. La teoría kantiana estaba vinculada a una especie de teoría de la evolución (lo cual resulta problemático, puesto que la historia de las ciencias no se puede describir como génesis lógica).[47] En esta desvinculación del pensamiento moderno (sujeto autónomo, tiempo homogéneo, espacio geométrico, el número puro, un Dios distante, un mun-

46. Ibíd., pág. 20.

47. Véase K. Hübner, *Wahrheit des Mythos,* págs. 65. La metacrítica de la crítica de Hübner se puede encontrar en H. Holzhey, «Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins», en *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* págs. 191-205, especialmente pág. 198.

do causal que se rige por leyes naturales) de las formas míticas de intuición de una interpretación concretista del mundo hay, sin lugar a dudas, una valoración implícitamente logocéntrica. El mismo Cassirer veía en su propio procedimiento el peligro de una «racionalización falsa del mito».[48] Hoy sabemos que el sistema de categorías (espacio y tiempo, causalidad, etc.) no es históricamente ni invariable ni universal,[49] al contrario de lo que presuponía Kant (y con él, también Cassirer). También la «dimensión social del mito»[50] se queda corta desde esta perspectiva. Cassirer desistió más tarde de intentar utilizar el concepto de mito como concepto neutral. Después de trasladarse permanentemente a Estados Unidos, en el verano de 1941, se dedicó a la investigación del mito en las sociedades actuales, estimulado por el creciente «predominio del pensamiento mítico, en detrimento del pensamiento racional, en algunos de nuestros sistemas políticos modernos».[51] Fruto de este esfuerzo en pos de una valoración ideológicamente crítica surge la última obra de Cassirer, de 1946: *The Myth of the State*, en la que investiga «la técnica de los mitos políticos modernos», en un intento de entender la génesis del Estado nacionalsocialista.

48. PhsF II, pág. 89 (trad. fr.: pág. 95).

49. Véase St. Toulmin, *Human Understanding*, vol. I, *General Introduction and Part I The Collective Use and Evolution of Concepts,* Princeton, 1972.

50. F. Fellmann, «Von der Sprache des Mythos zum Mythos der Sprache», en *Phänomenologische Forschungen*, 21, Friburgo-Munich, 1988, págs. 123 y sigs. Fellmann desarrolla la tesis según la cual «el mito no constituye ningún sistema categorial autónomo de la experiencia, sino en todo caso sólo puede ser considerado un complemento con respecto a la idea de la construcción lógica del mundo» (ibíd., pág. 128).

51. *Le mythe de l'État*, trad. del inglés, París, Gallimard, 1993, pág. 17. Para lo que sigue, véase pág. 374. Al respecto, véase H. Lübbe, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts,* Gotinga, 1975.

El planteamiento de Cassirer ha sido recogido y desarrollado de múltiples maneras, desde M. Merleau-Ponty y S. K. Langer hasta N. Goodman y H. Blumenberg.[52]

En una reseña del segundo volumen de la *Philosophie der symbolischen Formen*, Martin Heidegger ve, en 1928, «el mérito de Cassirer [...] en el hecho de que él, por vez primera desde Schelling, ha vuelto a colocar el mito como problema sistemático en el horizonte de la filosofía».[53] La «fenomenología de la conciencia mítica» de Cassirer sería «una ampliación de la problemática trascendental en sentido neokantiano». Heidegger reformula el problema planteado por Cassirer acerca del antagonismo entre lo sagrado y lo profano, entre el orden predeterminado (*Schicksalsordnung*) del mito y el tiempo cotidiano, en el lenguaje de *Sein und Zeit*.[54] Lo que echa de menos en Cassirer es un análisis de la constitución ontológica del ser-ahí mítico: «La interpretación esencial del mito como posibilidad de la existencia humana sigue siendo aleatoria y sin rumbo mientras no pueda basarse en una ontología radi-

52. Véase el esbozo de este historial de recepción (*Wirkungsgeschichte*) en mi artículo publicado en B. Lutz (comp.), *Philosophielexikon*, Stuttgart, 1989, págs. 147-149. Acerca de Blumenberg, véase H. Blumenberg, «Ernst Cassirer gedenkend» (1974), en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, 1981, págs. 163, 172; «Wirklichkeitsbegriff», en *Terror und Spiel*, pág. 36; H. B., *Arbeit am Mythos*, págs. 58 y sigs., págs. 185 y sigs. En cuanto a la recepción de la teoría de Cassirer del símbolo en la ciencia del arte (tendiendo un puente entre Warburg y Panofsky), véase G. Pochat, *Der Symbolbegriff in Ästhetik und Kunstwissenschaft,* Colonia, 1983, págs. 127-135.

53. M. Heidegger, (recensión de) «E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Tomo 2. Das mythische Denken, Berlín, 1925», en *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der Internationalen Wissenschaft*, N. F. 5 (1928), págs. 1.000-1.012, aquí pág. 1.011. Heidegger se pronuncia al respecto de esta discusión en una carta dirigida a Löwith, del 30 de junio de 1925.

54. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1976[13], párrafo 11, nota pág. 51.

cal de la existencia a la luz del problema existencial».[55] Heidegger ejemplifica esta tesis apelando a la idea del maná, que atestiguaría «nada más que la *comprensión del ser* (*Seinsverständnis*) inherente a cualquier forma de ser-ahí (*Dasein*)». El cómo debería ser este análisis de la existencia, Heidegger sólo lo deja entrever; remitiéndose a *Sein und Zeit*, determina la forma básica del ser de la vida mítica como «estado de yecto» (*Geworfenheit*), es decir, ser dominado por el sobrepoderoso (*Überwältigtsein von dem Über-mächtigen*).

La reseña de Cassirer significa un punto de inflexión en la percepción que Heidegger tiene del mito. En ningún otro tema es tan evidente el famoso «giro» como en la cuestión acerca de la verdad del mito. En su obra más importante, publicada en la primavera de 1927, *Sein und Zeit*, se trata aún de liberar al hombre de su aprisionamiento en mitos y dogmas, pues si nos entendemos a nosotros mismos metafórica, místicamente, entonces llevamos una existencia «inadecuada». Sólo con una *desmitologización* radical se nos abre el camino que lleva al ser del ser-ahí propiamente dicho.[56] Que los mitos creados a lo largo de la historia de la civilización contengan inherentemente una equivocación existencial por-

55. M. Heidegger, «E. Cassirer», pág. 1.001. Para lo que sigue, ibíd., pág. 1.009.

56. Acerca de esta cuestión, véase B. Merker, «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en *Martin Heidegger-Innen-und Außenansichten*, ed. Forum für Philosophie Bad Homburg, Francfort, 1989, págs. 215-243. El nacionalsocialismo intentó igualmente descubrir algo de mítico en el pensamiento heideggeriano del Ser; H. Naumann, en su libro *Germanischer Schicksalsglaube* (Jena, 1934), dedica un capítulo a establecer el paralelismo entre la mitología germánica y los temas centrales de *Sein und Zeit*. Acerca de esta cuestión, véase J. Villwock, «Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (1984), págs. 608-629.

que en ellos el ser-ahí «identifica su propio ser con el de las cosas», lo afirma aún en una clase magistral del invierno de 1927-1928.[57] La reseña de Cassirer supone un cambio en este punto de vista; a partir de 1929, empieza a ganar terreno la interpretación objetivista del mito presentada por Walter F. Otto en su obra *Los dioses griegos* (*Die Götter Griechenlands*). En contra de Nilson, que acepta los mitos como fuente de una consciencia religiosa, Otto ve en el mito la palabra que expresa la verdad acerca de los dioses.[58] Finalmente, en 1928 Heidegger se refiere reiteradamente a la tesis del maestro Eckhart de que todo lo histórico también se podría entender alegóricamente. A partir de ahí desarrolla, siguiendo a Hölderlin, la idea de una religión poética. Ahora se convierte en cognición (*Einsicht*) indispensable que «el mito [...] sigue siendo lo más memorable».[59] Sin embargo, Heidegger destaca repetidas veces —tanto en las aclaraciones acerca de la tragedia de Sófocles como acerca de los dioses de Heráclito— que no es posible acercarnos a la cuestión de la relación de los helénicos y sus dioses de una manera «histórico-mitológicamente sabia». Se trataría más bien de saber «si la esencia velada de la historia de la que formamos parte, se ve obligada, por una necesidad esencial, a entablar un diálogo con aquello que para los griegos eran sus θεοί».[60]

57. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Francfort, 1977 (=GA I. Abt., vol. 25), pág. 24.

58. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes,* Bonn, 1929, Francfort, 1956[4], 1970[6].

59. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pág. 137.

60. M. Heidegger, *Heraklit*, Francfort, 1979 (=GA II. Abt., vol. 55), págs. 14 y sigs. Acerca de la significación de «mito» en las clases magistrales sobre Hölderlin, véase P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique,* París, 1987, págs. 87 y sigs.

Para Heidegger fue igualmente importante su encuentro con la teología. Incluso antes de que Hölderlin se volviera decisivo para él, seguía el planteamiento de Rudolf Otto, a quien, al mismo tiempo, intentaba corregir.[61] El libro *Lo santo* (*Das Heilige*), del filósofo de la religión de Marburgo, publicado en 1917, da continuidad al rechazo de Schleiermacher en cuanto a la racionalización y moralización de la religión, definiendo lo sagrado como lo «totalmente diferente», y distinguiendo en lo sacrosanto lo «numinoso» (o sea, la santidad sin ninguna connotación ética o cognitiva), el *tremendum* (o sea, aquello que nos hace estremecer piadosamente), lo «misterioso» y, finalmente, el *fascinosum* (o sea, aquello que nos arrastra fascinados).[62] Husserl, que había conocido el libro a través de Heidegger y el amigo de éste, Ochsner, creyó haber encontrado aquí el punto de partida para una fenomenología de la religión.[63] Frente a Otto, que quería reservar para una categoría especial para lo sagrado,

61. Ello sucedió ya en agosto de 1917, cuando en un círculo privado habló del problema de la religión en Schleiermacher.

62. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Breslau, 1917, y Munich, 1958[30]. Al respecto, véanse C. Colpe (comp.), *Die Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt, 1977, págs. 225 y sigs.; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie,* Darmstadt, 1978, págs. 11 y sigs., págs. 14, 28 y sigs., págs. 39 y sigs., pág. 42. Acerca del mito, véase ibíd., págs. 56 y sigs.; C. Colpe, *Über das Heilige*, Francfort, 1990, págs. 40 y sigs. La teoría más importante acerca de lo sagrado, al lado de R. Otto y M. Eliade, se remonta a Roger Caillois, discípulo de Mauss y Dumézil, y colega de Bataille y Leiris; véase R. Caillois, *L'homme et le sacré,* 1939[1], París, 1950 (1972, col. Idées-philos., 24). Al respecto, véase P. Geble, «Soziologie des Heiligen-heilige Soziologie», en D. Kamper y C. Wulf (comps.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Francfort, 1987, págs. 82-90.

63. Véase C. Ochwadt y E. Tecklenborg (comps.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hannover, 1981, págs. 157-160, 92,

Cassirer pensaba que tenía que englobarlo todo, otorgando a lo sagrado una posición en el ámbito del mito. En la actualidad, la fenomenología de la religión de Otto ha encontrado su continuidad en Hermann Timm.[64]

La teología protestante, que acogió favorablemente el libro de Rudolf Otto, destacó con elogios que después de una fase de reducción gratificante y racionalista de todo aquello que es religión, fe, concepto de Dios, por primera vez se había vuelto a intentar formular el poder absoluto de Dios. Más poderosas, sin embargo, que la influencia de Otto (que, de paso sea dicho, pudo ser usurpado por el movimiento de renovación nacional [*völkische Erneue-rung*]) llegaron a ser, dentro de la teología protestante, las categorías de Heidegger. Por un lado, Hans Jonas, que ha conferido importancia existencial-analítica a los mitos de la gnosis utilizando categorías tomadas de *Sein und Zeit*,[65] por otro lado, Bultmann (enemigo mortal de Rudolf Otto) ha incorporado a su interpretación existencial conceptos de Heidegger y el método hermenéutico de éste. El debate hermenéutico después de 1945 se vio marcado por la discusión acerca de la «desmitologización» (*Entmythologisierung*). Este término, acuñado por Jonas en 1930,[66] se hizo famoso en 1941 por el ensayo

---

266. Acerca de Heidegger y Otto, véase O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Friburgo-Munich, 1983, págs. 353 y sigs.

64. H. Timm, *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloh, 1985.

65. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I Die mythologische Gnosis; II Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gotinga, 1954, 1964[3].

66. En su disertación sobre Heidegger *Der Begriff der Gnosis*, Gotinga, 1930, subsiguientemente desarrollado en la introducción, confeccionada en 1934 pero sólo publicada en 1954, a la segunda parte de *Gnosis und spätantiker Geist* (véase nota anterior), y que se corresponde en gran medida con la parte de esta disertación impresa en 1930. Forma parte del anexo I del trata-

de Bultmann *Neues Testament und Mythologie.*[67] En él, Bultmann desarrolla la tesis de que el Nuevo Testamento se basa en una cosmovisión mítica que corresponde a la representación de la historia de la salvación (*Heilsgeschehen*). Partiendo de la tesis (ilustrada) de que el mito constituye la etapa previa a la ciencia, y que el conocimiento empírico del modo de funcionamiento de los fenómenos, en su posterior desarrollo, tiene que rechazar precisamente por ello la concepción mítica, llega a la afirmación de que nadie podía defender seriamente la cosmovisión según el Nuevo Testamento, y que de hecho nadie la defendía. Esta tesis encontró una importante oposición; intentos de rehabilitación del mito dirigidos contra Bultmann se pueden hallar, por ejemplo, en K. Jaspers,[68] E. Buess, F. Vonessen y, hoy día, en E. Drewermann.

En disputa crítica con Cassirer, y siguiendo a Oskar Goldberg, Erich Unger desarrolló su teoría del mito: el con-

---

do publicado por primera vez en 1930 sobre *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem*, con el título *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas.*

67. R. Bultmann, «Neues Testament und Mythologie», en *Beiträge zur evangelischen Theologie,* Munich, 1941, págs. 27-60. Una reimpresión compilada por, E. Jüngel, se publicó en Munich, en 1985.

68. Véase K. Jaspers y R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung,* Munich, 1954, especialmente págs. 19: «Desmitologización es un término casi blasfemo». En relación al concepto de mito en Jaspers, véase K. Salamun, «Zum Mythosbegriff bei Karl Jaspers», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 29 (1985), págs. 204-217. Acerca de Bultmann, véase la crítica de K. Hübner, «Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption», en P. Koslowski (comp.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tubinga, 1985, págs. 249-263. Véase también H. Balz, «Neues Testament und Mythologie. Robert Bultmanns Programm einer Entmythologisierung des Neuen Testaments», en G. Binder y B. Effe (comps.), *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität,* Trier, 1990, págs. 118-136.

cepto tradicional de conocimiento y realidad (*Erkennt-nis- und Realitätsbegriff*) no abarcaría al mito. La «característica de lo mítico» consistiría en lo «sobrenatural», en el centro del mito se hallaría la «consecución real de lo milagroso».[69] La crítica de Unger se dirige igualmente contra la interpretación psicoanalítica del mito.[70] Freud había visto en los mitos la expresión artística de complejos sexuales, concentrándose totalmente en sus trabajos al respecto en la comprobación de motivos libidinosos en mitos y leyendas heroicas (la más conocida de todas es su interpretación del mito de Edipo). La teoría onírica es la clave.[71] Este punto de vista fue apoyado por K. Abraham (*Traum und Mythos* [*Sueño y mito*], 1909) y O. Rank (*Der Mythos von der Geburt des Helden* [*El mito del nacimiento del héroe*], 1908). Después de su primer viaje a Estados Unidos, en 1909, C. G. Jung se hizo adepto de la psicología del mito (leyó entonces todos los volúmenes de *Symbolik und Mythologie* de Creuzer). Según él, al analizar los sueños de personas psíquicamente enfermas nos encontramos con auténticas imágenes míticas que son idénticas a las legadas por la tradición. Esto significa que los motivos míticos formados en tiempos remotos siguen generándose

69. E. Unger, *Wirklichkeit-Mythos-Erkenntnis,* Munich-Berlín, 1930, págs. 12-23, págs. 56 y sigs. Acerca del psicoanálisis, págs. 25 y sigs.

70. Véanse W. Schmidbauer, *Mythos und Psychologie*, págs. 51 sigs. (sobre Freud), págs. 67 y sigs. (sobre Jung); M. Schneider, «Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen», en *Mythos und Moderne*, págs. 197-216; G. Schmid-Noerr, «Mythologie des Imaginären oder imaginäre Mythologieß Zur Geschichte und Kritik der psychoanalytischen Mythendeutung», en *Psyche*, 7 (1982), págs. 577-608.

71. Acerca de Freud, véanse G. Höhler, «Die Schlüsselrolle des Œdipus-mythos. Zu Sigmund Freuds Mythosbegriff», en *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, págs. 321-339; M. Rutschky, «Freud und die Mythen», en *Mythos und Moderne*, págs. 217-241.

una y otra vez en el alma del hombre moderno; estos «arquetipos» (expresión tomada de Agustín) siguen estando presentes en el inconsciente a lo largo de los milenios («inconsciente colectivo»).[72] Con todas las diferencias, Freud y Jung estaban de acuerdo en que el mismo psicoanálisis recién desarrollado tenía características míticas (en una carta de junio de 1908, Freud le habla a Jung de «nuestra que mitología moderna»).[73]

Con la teoría de los arquetipos de C. G. Jung se comprometió sobre todo el historiador de la religión Karl Kerényi, discípulo y amigo de W. F. Otto, que falleció en 1973, en Ascona.[74] Para él, el mito es, en su esencia, «religioso» y no puede ser sustituido por ninguna otra forma de expresión. La ins-

72. Acerca del concepto «inconsciente colectivo», véase C. G. Jung, *Die Archetypen und das Kollektive Unbewußte.* Olten-Friburgo, 1976 (= *Ges. Werke*, vol. IX/1), especialmente págs. 14 y sigs., págs. 55 y sigs. A los ojos de muchos, Jung hoy en día es considerado —sobre todo por su opción pasajera por el nacionalsocialismo— como «ultrarreaccionario» (es éste el reproche de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 1, Francfort, 1987, págs. 181-189). T. Evers (*Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C. G. Jung,* Hamburgo, 1987) se opone a este (pre)juicio dominante, intentando reconciliar a Jung con la tradición de la teoría crítica. Acerca de su biografía (sobre todo acerca de su separación de Freud y el desarrollo de su mitopsicología), véase G. Wehr, *Carl Gustav Jung. Leben, Werk, Wirkung,* Munich, 1985, que no elude tampoco su última obra (el libro sobre los OVNIs, *Ein neuer Mythos*, de 1958). No tan crítico es E. E. Edinger, *Schöpferisches Bewußtwerden. C. G. Jungs Mythos für den modernen Menschen,* Munich, 1986.

73. S. Freud y C. G. Jung, *Briefwechsel*, eds. W. McGuire y W. Sauerländer, Francfort, 1974, págs. 179 y sigs.

74. Véase C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien,* Amsterdam-Leipzig, 1941. El libro que atestigua mejor su controversia constante en cuanto a los trabajos de su amigo W. F. Otto, es el editado por su viuda, a partir del *Nachlaß* [legado] *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens,* Munich-Viena, 1976.

piración para comprender el mito se podría tener «a partir de la idea de que lo divino a menudo escoge la poesía o la música como vehículo de expresión, pero —y lo atestigua toda la historia de la humanidad— la forma de expresión que prefiere es la mitología. Toda mitología auténtica es, en su esencia, religiosa. Y por el hecho de que es religión mitológica en un grado comparable a la helénica, la religión corresponde genuinamente a su propia esencia: la religión como vida y convivencia con lo divino».[75] Con T. Mann —con quien había colaborado en distintas ocasiones— describe la vida de los seres humanos de épocas míticas «basándose en alusiones».[76] En nuestros tiempos, la teoría de Jung tiene continuidad en la de Joseph Campbell (*The Mask of God* [*Las máscaras de Dios*], 1968), así como en Alemania, con la exégesis psicológica profunda (*tiefenpsychologische Exegese*) de textos bíblicos de Eugen Drewermann (*Tiefenpsychologie und Exegese*, 1984-1985).

Además de las teorías psicológicas del mito, cabe hablar aún brevemente de la función política del mito, que llegó a ser particularmente virulenta con el fascismo. Un ejemplo paradigmático para el aprovechamiento político de la función del mito lo constituye el mito de la huelga general y la destrucción del Estado, de George Sorel, al que recurrieron fuerzas tanto de derechas como de izquierdas. Sorel recoge la tradición anarquista (Pierre Leroux), pero integra también influencias de Nietzsche. Aunque reconoce —al igual que Pareto— más o menos cínicamente el carácter ficticio de los mitos, justifica, no obstante, su utilización como instrumento de control político y social. La huelga general de Sorel

75. K. Kerényi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam-Leipzig, 1940, pág. 39.
76. C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung*, págs. 13 y sigs.

constituye un monomito (en el sentido de Blumenberg) que ya no narra ninguna historia. Es más bien el símbolo de la pureza de la lucha (Sorel distingue *force* y *violence*) que delimita la frontera entre las clases sociales y de cara a la cual debe enmudecer el razonamiento (*raisonnement*) político-revolucionario. Sorel analizó los componentes míticos en la teoría leninista de la revolución mundial; más tarde, aprobaría expresamente el seudomito de Mussolini referente a la reconstitución del Imperio romano. Para Sorel, los mitos eran instrumentos de la propaganda que deberían ser juzgados según su efecto sobre el presente.[77] En Alemania, Alfred Rosenberg intentó un renacimiento del mito en una simplificación racista. A partir del «mito de la sangre», del «mito vivido del alma de la raza nórdica», Rosenberg quiere fundar una nueva religión. El «imperio venidero» debería construir«el Estado y la vida» a partir de un nuevo modelo.[78] Hasta qué punto la mitización y estetización fascistas de la política pesan sobre cualquier discusión del mito aún hoy en día —por lo menos en Alemania— lo ha puesto de relieve la

77. G. Sorel, *Réflexion sur la violence*, 1903. Acerca de Sorel, véanse M. Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus,* 2ª edición ampliada, Francfort, 1972; L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus,* Munich-Zurich, 1977, vol. 2, págs. 173-201. T. Nipperdey («Der Mythos im Zeitalter der Revolution», en *Wege des Mythos in der Moderne,* Munich, 1987, págs. 96-109) describe, remontándose a Sorel, la acción y la función del mito político en vísperas del nuevo siglo. Debo agradecer igualmente a N. Bolz sus referencias a Sorel: véase N. Bolz, «Das romantische Rezidiv», en N. B., *Stop making sense*, Wurzburgo, 1990.

78. A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit,* Munich, 1930. Al respecto, véase M. Frank, *Gott im Exil,* págs. 105 y sigs. Acerca de los temas específicos del nacionalsocialismo desde una perspectiva psicológica, véase H.-J. Wilke, «Mythos des Untergangs Mythologische Elemente im deutschen Faschismus», en *Analytische Psychologie,* 16 (1985), págs. 114-131.

controversia alrededor de la película sobre Hitler del realizador Syberberg. Consciente o inconscientemente, todos los intentos de rehabilitación del mito después de 1945 siempre contienen *también*, aunque no primariamente, una dimensión política que no cabe perder de vista.[79]

79. Al respecto, véase P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique,* París, 1977, especialmente págs. 134-142.

Capítulo 8

LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

I

Difícilmente habrá otra obra que tan contundentemente determine la teoría filosófica del mito de la época presente —tanto en cuanto a aceptación como a rechazo— como el estudio *Dialektik der Aufklärung* [*Dialéctica de la Ilustración*], elaborado por T. W. Adorno y M. Horkheimer en Estados Unidos, adonde habían emigrado. Bajo la impresión del avance victorioso del fascismo, para los autores se trataba —tal como explican *expressis verbis* en el prólogo— de analizar la «autodestrucción de la Ilustración» a través de la asimilación de la razón al poder. Durante la Ilustración —así dice la tesis-guía— el pensamiento se habría impuesto como factor dominante y se habrían subyugado áreas cada vez más numerosas: primero, estableciendo el dominio sobre la naturaleza; después, el dominio del hombre sobre el hombre, hasta llegar a la «socialtecnología» del fascismo. Aun la «Ilustración consecuente», diría Adorno más tarde en *Dialéctica negativa*, «revierte en mitología en el momento en que [...] interrumpe la reflexión creyendo en la existencia de lo dado en última instancia.»[1] Pero la

1. T. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Francfort, 1970, pág. 130.

tesis tiene otra vertiente: no sólo afirma que el mito prehistórico subsiste en la modernidad en sus transformaciones a primera vista no reconocibles, sino que se trata también de demostrar que el mito (antiguo) representa una forma original de la racionalidad (emancipatoria): «Ya el mito de por sí es Ilustración, y: la Ilustración revierte en mitología».[2]

El hecho de que los mitos tengan un contenido de verdad del que no puede prescindir la Ilustración, contenido cuyo núcleo no es sólo amenaza-obsesión, fue algo que reconoció el Benjamin tardío para evitar que los contenidos míticos se convirtieran en objeto de una política contrailustrada (*gegenaufklärerisch*).[3] Las ideas filosófico-históricas del joven Benjamin aún apuntaron a destronar el mito mediante la interpretación. La crítica del capitalismo como naturaleza, sueño y mito condicionó el primer esbozo de *Passagenwerk* (del que desistió en 1929) en que el siglo XIX se presenta como un terreno donde «hasta ahora sólo abunda la locura: pero todo suelo alguna vez ha de ser enriquecido por la razón, ha de ser limpiado del matorral de la locura y el mito. Y esto es lo que aquí nos proponemos para el [suelo] del siglo XIX».[4] En los contenidos de consciencia y en las formas de imaginación dominantes en la época del incipiente capitalismo desarrollado, Benjamin reconoce aún formas ahistóricas, todavía vinculadas al mito: «El capita-

2. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* Amsterdam, 1947. Nueva edición, Francfort, 1972.

3. Véase R. P. Janz, «Mythos und Moderne bei W. Benjamin», en *Mythos und Moderne,* págs. 363-381; R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Water Benjamins,* Francfort, 1973², págs. 76 y sigs., págs. 98 y sigs.

4. W. Benjamin, *Das Passagenwerk,* ed. R. Tiedemann, 2 tomos, Francfort, 1982 (=*Gesammelte Schriften*, vol. V-1+2), tomo V-2, pág. 1.010. Véanse págs. 1.570 y sigs.

lismo era un fenómeno natural que cubría Europa con un nuevo sueño acompañado de una reactivación de las fuerzas míticas».[5] Para Benjamin, se trata de la liberación de la fascinación mítica, de la «disolución de la *mitología* en un espacio histórico. Ello, sin embargo, sólo resulta viable mediante el despertar de un conocimiento aún inconsciente de lo pasado».[6] La destrucción de lo mítico a través de la razón la sirven también ciertas interpretaciones como las del poema de la *Odisea*, siguiendo la línea de Kafka.[7] Pero la última versión de *Passagenwerk* conceptúa entonces el mismo siglo XIX y su «capital» París como espacio mítico; Benjamin quiere hacerse también cargo del legado del surrealismo,[8] elaborando una especie de análisis de los sueños del siglo XIX. «[El hecho de] que entre el mundo de la técnica moderna y el mundo arcaico de los símbolos pueda haber correspondencias, sólo lo puede negar un observador desconsiderado, superficial.»[9]

Tal concepto del mito (probablemente inspirado por la tradición judaica, en cualquier caso totalmente opuesto al uso habitual del término) y la identidad de categorías políti-

5. Ibíd., págs. 494.

6. Ibíd., V-1 s. Acerca del concepto de *mito* en la obra *Passagenwerk*, véase B. Lindner, «Die *Berliner Kindheit* und die Archäologie des *Jüngstvergangenen*», en N. Bolz y B. Witte (comps.), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Munich, 1984, págs. 27-48, especialmente págs. 39-42.

7. «Das Schweigen der Sirenen», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II, pág. 415. Al respecto, véase N. Rath, «Mythos-Auflösung. Kafkas *Das Schweigen der Sirenen*», en C. Bürger (comp.), *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*, Francfort, 1986, págs. 86-110.

8. *Gesammelte Schriften*, tomo V/2, págs. 1.089. Benjamin fue incitado por la lectura de *Paysan de Paris*, de Aragon.

9. Ibíd., V/1, pág. 576.

cas y teológicas correlacionada, son elementos que retoman Adorno y Horkheimer al describir en *Dialektik der Aufklärung*, como juego alternante entre mito e Ilustración, el proceso en el que el hombre se emancipa de la naturaleza. Si, por un lado, la obra encaja perfectamente en el hilo de pensamiento de Adorno, significa, por otro lado, un giro en el desarrollo de la teoría de Horkheimer: mientras el Horkheimer temprano aún se interesaba por el mito como forma ideológica de la consciencia en el sentido de Marx y Vico, en *Dialektik der Aufklärung* las diferencias entre saber ilustrado y cogniciones mitológicamente alienadas se van suavizando cada vez más.[10] A diferencia del ensayo de 1937 —que se basa en Marx— acerca de *Traditionelle und kritische Theorie*, la *Dialektik der Aufklärung* marca igualmente un proceso de resignación: se han perdido las esperanzas de un rápido derrumbe de Hitler, y se ha desvanecido el anterior optimismo metodológico de Horkheimer. Para éste, ahora es Schopenhauer quien adquiere importancia, para Adorno, sin embargo, lo es Nietzsche.[11]

10. Véase A. Schmidt, «Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers», en A. Schmidt y N. Altwicker (comps.), *Max Horkheimer heute Werk und Wirkung*, Francfort, 1986, págs. 180-243.

11. Acerca de las cuestiones relacionadas con la participación respectiva de los dos autores y acerca de la diferencia en su postura teórica, véase G. Schmid-Noerr, «Die Stellung der *Dialektik der Aufklärung* in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zur Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren», en *M. Horkheimer*, Dialektik der Aufklärung *und Schriften 1940-50*, ed. G. Schmid-Noerr (*Gesammelte Schriften*, vol. V), Francfort, 1987, págs. 423-452. El volumen refleja, a título crítico con la *Dialektik der Aufklärung*, las divergencias entre la primera publicación de 1947 y la edición hectografiada original de 1944, así como las diferencias (por cierto insignificantes) de la edición de 1969 en cuanto a las dos anteriores.

Al lado de Kant, Marx, Schopenhauer y Nietzsche, es sobre todo Freud quien desempeña un papel relevante en el análisis de la relación entre razón instrumental, dominio, naturaleza y mito. La victoria del fascismo se explica como sublevantamiento (*Revolte*) de la naturaleza (relegada). (A pesar del culto nacionalsocialista al origen y la corporeidad del hombre, y a pesar de la sed de inmediatez, hay supresión de la naturaleza, y los hombres reprimen el hecho de que ellos mismos son criaturas de la naturaleza.) La ilustración sólo admite la razón como forma del dominio racional respecto a fines (*zweck-rational*) de la naturaleza y de los instintos. La anulación del dominio del hombre sobre el hombre está vinculada a la anulación del dominio del hombre sobre la naturaleza, por tanto, está vinculada a la resurrección de la naturaleza.[12] El único antídoto para combatir la contradicción inherente y la autodestrucción de la Ilustración consiste en «recordar la naturaleza en el sujeto»:[13] se trata (en un sentido absolutamente freudiano) de asimilar la naturaleza en nuestra consciencia para que no vuelva como naturaleza reprimida (entendiéndose naturaleza siempre bajo el dominio de la

12. Adorno atenúa esta tesis en la *Ästhetische Theorie* (Francfort, 1970, pág. 104): puede que nunca existiera un estado de ausencia de dominio, como naturaleza.

13. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pág. 39. Al respecto, véase G. Schmid-Noerr, «Das Eingedenken der Natur im Subjekt Jenseits der Aufklärungß Zu Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*», en G. Schmid-Noerr (comp.), *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute*, Tubinga, 1988, págs. 68-98. Véase, según estudios más recientes acerca de la *Dialectique de la Raison*, este volumen así como W. van Reijen y G. Schmid-Noerr (comps.), *Vierzig Jahre Flaschenpost* Dialektik der Aufklärung *1947-1987*, Francfort, 1987; H. Kunnemann y H. de Vries (comps.), *Die Aktualität der* Dialektik der Aufklärung. *Zwischen Moderne und Postmoderne*, Francfort-Nueva York, 1989.

relación social). Este núcleo estético encubierto de la *Dialektik der Aufklärung* lo ha realizado Adorno hacia el final de su vida, en la *Ästhetische Theorie.*

La historia original de la separación entre civilización y naturaleza se ejemplifica en la epopeya homérica, sobre todo en la *Odisea.*[14] Ulises es el arquetipo (*Urbild*) del sujeto burgués que adquiere identidad negando la naturaleza. El episodio clave para la interpretación de la relación dominada por la naturaleza lo constituye el encuentro de Ulises con las sirenas.[15] Esta escena conservaría «la vinculación entre mito, dominio y labor». Ulises se halla preso de una triple distancia: resiste a las sirenas (naturaleza exterior), se autodomina (naturaleza interior) y obliga a los remeros a que hagan su trabajo (dominio sobre los otros). Por consiguiente, el espíritu instrumental ha de pagar el dominio de la naturaleza extrahumana con la negación de la naturaleza inherente al hombre; esto corresponde exactamente —como hace poco ha señalado J. Habermas— a la posición de Nietzsche.[16] La tesis de la esencia ilustradora del mito prehistórico que lleva a la separación entre civilización y naturaleza (cuyos antecedentes se explicitan en la epopeya homérica) se basa, por tanto, en la tesis (nietzscheana) de que la razón desde siempre ha estado al servicio de la preservación del poder. De este modo, sólo una desmitologización completa promete felicidad y utopía, como se puede desprender del aforismo 144 de *Minima Moralia*, agregado al análisis del mito en la *Dialektik der Aufklärung.*

14. Esta digresión sobre Ulises fue redactada por Adorno. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. II, párrafo III, pág. 1.

15. Véase T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, págs. 32 sigs., págs. 54 y sigs.

16. Véase J. Habermas, «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung», en *Mythos und Moderne*, págs. 405-431, aquí pág. 420.

La argumentación de Adorno consta en este caso de dos pasos: en la época mítica prevalecería la magia, y esta magia sería instrumento del «dominio temprano de la naturaleza». Entonces, la Ilustración habría destruido la magia y la idolatría fetichista. La renuncia a poderes mágicos (el ser todopoderoso) de las cosas convertiría estas mismas cosas en imágenes de la felicidad, de la utopía del fin del dominio de la naturaleza. Precisamente la impotencia (*Ohn-Macht*) (frente al poder mítico de la magia) negaría un mundo de finalidades y de dominio (del hombre sobre la naturaleza, así como del hombre sobre el hombre): «Y sólo gracias a tal negación [...] hasta el día de hoy la sociedad existente toma consciencia de otra, posible».[17]

El concepto de mito empleado aquí como correlato de una naturaleza violada y oprimida (por la técnica, y por tanto naturaleza espantosa), y las teorías de la civilización que en él se apoyan, debe ser cuestionado, sin embargo, por la etnología y la paleontología modernas. Vemos, mientras tanto, que la *Dialektik der Aufklärung* «se apropia de algunas interpretaciones del pensamiento mítico que, en su mayor parte, se remontan a la época previa a la Primera Guerra Mundial»;[18] habría que mencionar sobre todo la teoría del preanimismo o prelogicismo de R. H. Codrington, R. R. Marett y L. Lévy-Bruhl. La idea de una relación estrecha entre religión natural y lo sagrado y el miedo, respectivamente, la po-

17. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Francfort, 1971, pág. 301. Véase también del mismo autor *Noten zur Literatur III,* Francfort, 1971, pág. 204; del mismo autor, *Ästhetische Theorie*, Francfort, 1970, págs. 115, 198. Y también *Gesammelte Schriften*, del mismo autor, vol. 16, Francfort, 1978, pág. 37.

18. S. Cochetti, *Mythos und Dialektik der Aufklärung*, Königstei-Ts., 1985, pág. XVI. Para lo que sigue, véanse págs. 77 y sigs., págs. 125 y sigs.

dían deducir tanto Adorno como Horkheimer a partir de la interpretación hegeliana de la religión primitiva,[19] como a partir de la teoría de lo sacrosanto de Rudolf Otto. Cabe ver como mucho más complejos el concepto de magia o la teoría del sacrificio, al igual que, en general, cualquier esquema evolucionista.

Tampoco la interpretación de la *Odisea* resiste una comprobación crítica,[20] al igual que la teoría de la historia de la civilización derivada de ella, cuyos puntos débiles comparte con la obra temprana de Benjamin. La *Dialektik der Aufklärung* no entra en el terreno de la concreción de la experiencia histórica: el transcurso verdadero de la Ilustración del siglo XVIII queda tan vedado[21] como los universos metafóricos contemporáneos.

La crítica de la racionalidad formulada con la *Dialektik der Aufklärung* ha abierto el camino hacia dos tradiciones de la teoría del mito totalmente opuestas: por un lado, la constatación del retorno del mito aparentemente desmitificado pero en realidad más bien reprimido, que con la razón (*ratio*) se transformó en la acusación global de que la Ilustración no haría otra cosa sino repetir el mito. Bajo esta forma, el teore-

19. Véase G. W. F. Hegel, TWA 16; pág. 278 («Furcht von der Naturmacht»), pág. 280.

20. H. Geyer-Ryan y H. Lethen, por ejemplo, critican la lectura de la *Odisea* que hacen Horkheimer y Adorno, en *40 Jahre Flaschenpost*, págs. 41-72. La *Dialectique de la Raison* proyecta retrospectivamente sobre la *Odisea* un modelo estructural donde la construcción —vía Hegel y Lukács— se apoya, ella misma, sobre la *Odisea*.

21. Véase G. Kurz, «Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin», en *Idealismus und Aufklärung*, págs. 259-282, aquí pág. 259. J. Habermas critica también el semiconcepto de «Ilustración», «Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur. Thesen zur Aufklärung in Deutschland», en *Merkur*, 42-468 (1988), págs. 150-155, especialmente pág. 153.

ma avanzó y se convirtió en el argumento estándar de los profetas posthistóricos y posmodernos, determinados (y por tanto peligrosos) en su lucha anti-Ilustración;[22] por otro lado, la obra ofrece argumentos a aquellos que procuran plausibilizar el mito asimilándolo al logos, a aquellos que no quieren reconocer una diferenciación fundamental entre mito y racionalidad.

Una posición intermedia altamente interesante la defiende Hans Blumenberg, que entiende su *Arbeit am Mythos* como contraposición, como respuesta polémica a la *Dialektik der Aufklärung*.[23] En Blumenberg no hay ninguna crítica de la razón instrumental;[24] cierta visión estética alivia más bien la carga severa del hacer-historia (*Geschichtemachen*); la libertad de la charla entretenida (*Plaudern*) se entiende como remedio contra cualquier tipo de escatología marxista. Esta visión estetizante no se revela sólo en la definición del mito como distanciamiento, sino también en el hecho de que para Blumenberg el trabajo *del* mito solamente se puede ver realizado en un trabajo interminable *sobre* el mito. En el mito se halla una depotenciación de angustias arcaicas que tiende a lo estético.

El origen prehistórico de esta angustia, Blumenberg intenta fijarlo en el momento preciso en que el *Homo habilis* evoluciona y se convierte en *Homo erectus*, abandonando la protección de la selva y aventurándose a la sabana abierta: «No se trataba aún de un avance motivado por la curiosidad, del placer añadido del espacio ampliado [...]. Se trataba de

22. Véase K. Laermann, «Das rasende Gefasel der Gegenaufklärung», en *Merkur*, 39-3 (1985), págs. 211-220.

23. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. II, párrafo II.2.

24. Véase H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979, pág. 183.

un salto situacional que convirtió el horizonte lejano no ocupado en presencia permanente de lo hasta entonces desconocido».[25] Esta aparición de la angustia la ve como condición básica del Hombre, un sentimiento original de desamparo, de vacío. Esta caracterización del *status naturalis* arcaico-prehistórico como dominio incondicional de la realidad que causa angustia, es tradición epicúrea que Blumenberg recoge en el psicoanálisis (el trauma del nacimiento), así como en Kierkegaard y Heidegger (análisis de la angustia), conjuntamente con el concepto husserliano de la fundación original. En su libro *Höhlenausgänge* todo ello queda aún más puntualizado; ahí, según un análisis del «mito de la salida de la caverna»[26] —partiendo del mito platónico del arte— intenta mostrar el significado de las crisis de separación y de umbrales que llevan a lo desconocido. La angustia de supervivencia y del ser-ahí del Hombre se supera mediante la narración mítica; el mito pretende mantener alejados de nosotros los temidos poderes superiores. Según la fórmula muy acertada de Odo Marquard, los mitos se interpretan como intentos logrados de «esquivar el miedo adentrándose en historias sobre el miedo».[27] En todo ello, una dialéctica central desempeña un papel decisivo: aunque el hombre puede vivir en una caverna, ahí no puede encontrar su sustento (o sea, la caza). Esta «división vital en caverna y monte de caza» crea una «laguna dentro de la racionalidad de la autopreservación»,[28] una esfera antiinstrumental, estético-cultural, que surge precisamente en el espacio protegido de la caverna: «Caracterís-

25. Ibíd., pág. 10.

26. Del mismo autor, *Höhlenausgänge,* Francfort, 1989, pág. 25.

27. *Terror und Spiel,* pág. 528.

28. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, pág. 14; del mismo autor, *Höhlenausgänge*, pág. 34.

ticas que sólo hubieran sido posibles y aceptables dentro de la caverna, se escapan —gracias al prestigio logrado— a través de la criba de selección». Por tanto, la cultura nace de una «debilidad tolerada».

Blumenberg intenta fundamentar su tesis de la superación de la angustia original *qua mito* vinculándola con otra línea de teoría, es decir, aquella que habla de la racionalidad del mito. En la medida en que con el mito se superan determinadas situaciones vitales y determinadas angustias, éste logra una primera distancia y así se torna racionalidad incipiente. El mito desempeña un papel decisivo en el proceso de selección con miras a la autopreservación de la especie humana y la supervivencia de las historias más potentes.[29] Los mitos de ninguna manera son prelógicos, sino que constituyen un «trabajo valiosísimo del logos»;[30] el pensamiento mítico es trabajo al servicio del conocimiento, significa domesticación del poder superior (*der Einen übermächtigen Gewalt*) mediante la diferenciación en muchos poderes singulares limitados, significa despotenciación mediante la «negación de la arbitrariedad».[31] Entendido así, el mito es «distancia» frente a aquello [...] que ya ha dejado «tras de sí».[32] Como poesía, el mito es el ya-haberse-escapado, el ya-haberse-eludido.

El medio más importante para crear distancia frente al «absolutismo de la realidad»[33] consiste en la creación de «significación» que —a diferencia de la indiferencia nivela-

29. A diferencia de la selección, se le quita importancia a la «fantasía» (*Phantasie*); véase *Arbeit am Mythos*, pág. 179.

30. Ibíd., pág. 18.

31. Ibíd., pág. 50.

32. Ibíd., pág. 49.

33. Ibíd., págs. 9 y sigs.

dora de la ciencia teórica— les otorga relieve, una importancia específica, a determinados tiempos, espacios y cosas, salvándolos así de la indiferencia.[34] Además del horizonte de la superposición de experiencias, hay toda una serie de otros «procedimientos» para distanciar lo inquietante, por ejemplo, el procedimiento de nombrarlo, darle nombre. Estos procedimientos míticos se someten en la prehistoria verbal a una «comprobación más intensa de todos los contenidos en cuanto a la garantía de efecto»; en este proceso de selección, el mito se «optimiza».[35] De este modo, la constancia icónica de los mitos se explica por vía de la teoría de la evolución.

Blumenberg quiere conservar tanto la autoafirmación[36] como el propósito de felicidad. Su teoría del mito se basa en la concepción del hombre como ser que se autoafirma y se autodefiende. De acuerdo con esta tesis de partida, Blumenberg coloca entonces en un primer plano una figura mítica: Prometeo, como prototipo de aquel que se autoafirma. Este planteamiento antropológico se ve claramente inspirado por la antropología de la compensación de Gehlen, a pesar de que esta fuente —como la mayor parte de las demás— casi no se menciona.[37] El hombre aparece como el ser fundamen-

34. Véase ibíd., págs. 78 y sigs. En el trasfondo de esta doctrina se hallan Dilthey, Rothacker y Heidegger.

35. Ibíd., pág. 168; véase *Arbeit am Mythos*, págs. 182 y sigs.

36. Este concepto, adoptado de Spinoza, desempeñaba ya un papel central en *Legitimität der Neuzeit*.

37. Véase H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, pág. 152. Blumenberg no menciona a sus predecesores; así, para su interpretación de Prometeo se inspiró en Bacon (*The Wisdom of the Ancient*), a cuyos ojos Prometeo representaba al hombre *sui generis*. Además, tampoco se encuentra ninguna referencia a C. Schmitt, E. Voegelin, o K. Balthasar. Véase R. Faber, «"Nemo contra deum nisi deus ipse". Gegen Blumenbergs Politische *Poly*theologie», en *Der Prometheus-Komplex*, Wurzburgo, 1984, págs. 75-87.

talmente inadaptado, como ser defectuoso, y que por ello se producen «sobrerreacciones»[38] en los intentos de adaptación de los cuales nace la cultura. Teniendo en mente esta antropología, se explica también el fuerte tinte político que marca la interpretación del mito de Blumenberg: se trata de cuestiones de poder (a ello apunta ya de por sí el vocabulario de categorías de dominio, como «absolutismo» o «separación de poderes»). Este contexto político aparece aún más nítido en Odo Marquard, que con el ropaje mitológico quiere promover un propósito de tolerancia. De la amenaza tematizada por Blumenberg, sólo ha quedado un brillo lejano; con la ayuda de una definición de la pluralidad de mitos (*Polymythie*) como separación de poderes se construye una justificación ideológica del orden social y político existente. Marquard resulta ser un teórico del Estado liberal (inclusive el liberalismo económico) y lo que pretende es la legitimación de la sociedad de competencia en nombre de una polimitía *ilustrada*.[39]

No obstante, y para hacer justicia a Blumenberg, cabe llamar la atención sobre el hecho de que su planteamiento apunta mucho más allá de una nueva teoría del mito. Su obra *Arbeit am Mythos* sólo se puede entender si la incluimos como parte de su programa de una metaforología esbozado ya

38. Véase ibíd., pág. 12.

39. O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie (1978)», en *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1981, págs. 91-116. Al respecto, véase la crítica de J. Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus», en *Mythos und Moderne*, págs. 457-470. J. Habermas («Die Einheit der Vernunft in der Vielheit der Stimmen», en *Merkur*, pág. 467 [1988], 9) sitúa en el trasfondo del alegato de Marquard en favor de la narración (de las ciencias filosóficas) la teoría de la compensación de Joachim Ritter.

en 1958, como búsqueda de imágenes irreducibles que no pueden ser comprendidas lógicamente. Mediante una «fenomenología histórica»,[40] Blumenberg pretende elaborar una tipología de narraciones metafóricas. Puesto que el mito contiene un potencial de imaginaciones que no sería transferible a conceptos distintivos sin sufrir pérdidas de sustancia, se le acerca a la metáfora.[41] Lo que Blumenberg ve como ya alcanzado para la filosofía, lo quiere inaugurar ahora también para la teología, o sea, la metaforización. Su rehabilitación del mito se dirige explícitamente contra el dogma, es decir, contra todo intento de sustituir en los textos religiosos el nivel metafórico por el nivel realista, o sea, se dirige contra aquello que representa el núcleo del monoteísmo (por ejemplo, la prohibición de imágenes).[42]

A pesar de que para Blumenberg —al igual que para los autores de la *Dialektik der Aufklärung*— no hay ningún triunfo definitivo de la Ilustración, su *Arbeit am Mythos* sigue estando comprometido con determinada filosofía teleológica de la historia, o sea, con la idea tradicional de una evolución ge-

40. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher,* Francfort, 1979, pág. 86.

41. Véase H. Blumenberg, «Mythos und Metaphorik», en *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Francfort, 1960, págs. 84 y sigs. Véase J. Villwock, «Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs», en *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), págs. 68-91; véase P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologie-Kritik Hans Blumenbergs*, Wurzburgo, 1994.

42. Debido a la competencia frente a la filosofía, existe desde la patrística una dogmática cristiana. Acerca de la oposición de mito y dogma en Blumenberg, véase E. Rudolph, «Mythos-Logos-Dogma», en O. Bayer (comp.), *Mythos und Religion*, Stuttgart, 1990, págs. 58-79; J. v. Soosten, *Arbeit am Dogma,* ibíd., págs. 80-100.

neral del mito al logos susceptible de ser detectada en todas las culturas. El hecho de que otras culturas sigan por otros caminos queda fuera de su perspectiva. En este punto, la teoría de Lévi-Strauss de una «lógica concreta» avanza un paso decisivo porque rechaza el modelo de interpretación ilustrado de la evolución gradual del mito hacia la ciencia moderna (de Lévy-Bruhl hasta Nilson), aunque al fin y al cabo —y a pesar de ello— coincida, en la aceptación del parentesco *lógico* entre mito y racionalidad moderna, con la tesis de Blumenberg del mito como forma de Ilustración. Lévi-Strauss es representante de la Ilustración en la medida en que vincula unilateralmente el mito y el ritual a operaciones del intelecto; afirma —distanciándose conscientemente de Lévy-Bruhl— que no es prelógico, sino que constituye una *lógica* propia del orden del mundo.[43] La estructura básica del mito consiste en la mediación de contradicciones lógicas, paralela a la oposición binaria en el habla: «La lógica del pensamiento mítico nos parecía tan exigente como aquella en que se basa el pensamiento positivo, y, fundamentalmente, no muy diferente de aquél. [...] Quizás algún día descubriremos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico actúa una misma lógica, y veremos que el ser humano, en todas las épocas, siempre ha pensado del mismo modo».[44] Por su objetivo fundamental de querer reconducir a determinado orden hechos aparentemente arbitrarios,[45] la mitología comparativa se ve vinculada al método de un «simbolismo de inspiración matemática»;[46]

43. Véase C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV*, pág. 614.

44. *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, págs. 254-255 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995).

45. *Mythologiques I. Le cru et le cuit,* París, Plon, 1964, pág. 18.

46. *Anthropologie structurale I*, pág. 242 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995).

la estructura del mito se desarrollo mediante una partitura musical.[47] Levinas habla de la «nostalgia del formalismo logico y de estructuras matemáticas en la comprehensión del hombre»;[48] de hecho, la antropología de Lévi-Strauss se basa en una lógica analógica,[49] y se sostiene gracias a la condición fundamental de que existe una racionalidad omnipresente e inmanente al mundo. A fin de probar la racionalidad de los mitos, se recurre a un método nada convincente *prima facie*,[50] o sea, el procedimiento estructuralista que pertenece al repertorio de las formaciones de unidades retórico-tópicas.[51] Referente a ello, se pueden mencionar varias influencias.

Desde sus orígenes, Lévi-Strauss pertenece a aquella tradición de la ciencia francesa de la religión vinculada a la sección de «Sciencies Religieuses» de la École Pratique des Hautes Études. En ella enseñaban Marcel Mauss, Marcel Granet, Gabriel Le Bras, y también el investigador de mitos Georges Dumézil, que para Lévi-Strauss se convirtió en uno de los impulsores más importantes.[52] Desde muy temprano, los estudios científico-religiosos de Dumézil se concentraban en la

47. Ibíd., pág. 234; *Mythologiques I*, págs. 23 y sigs. Acerca de la relación entre mito y música (¡Wagner!), véanse también C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, cap. V sobre mito y música, *CBC* (diciembre de 1977); *Mythologiques IV*, págs. 579 y sigs.; C. Lévi-Strauss y D. Eribon, *De près et de loin*, París, O. Jacob, 1988, págs. 242 y sigs. Lévi-Strauss analiza el sistema contractual de trueque (del tesoro) en la tetralogía wagneriana del *Ring*, en *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, págs. 319 y sigs.

48. E. Lévinas, «Sans identité», en *L'Éphémère*, 1970, nº 13, pág. 28.

49. Véase *La potière jalouse*, París, Plon, 1985, pág. 227 (trad. cast.: *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós, 1986).

50. Véase A. Honneth, «Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss», en *Merkur*, 41/463-464 (1987), págs. 818-833, aquí pág. 832.

51. Véase G. v. Graevenitz, *Mythos*, págs. 89-120.

52. Véase C. Lévi-Strauss y D. Eribon, *De près et de loin*, pág. 183.

comparación de los desarrollos estudiados en las culturas indoeuropeas. En su obra principal, *Mythe et epopée* (1968), resumió sus estudios en la tesis principal de que el núcleo teológico del panteón de las culturas indoeuropeas lo formarían tres funciones, más precisamente «tres necesidades que cualquier agrupación humana debe satisfacer para poder sobrevivir: la administración de lo sacrosanto (o bien, hoy día, de sus sucedáneos ideológicos), la defensa y la alimentación».[53]

Fue decisivo para el desarrollo específico del método de Lévi-Strauss su encuentro con Roman Jakobson, que abrió al etnólogo la perspectiva de la lingüística; antes de aquel encuentro, lo que practicaba era «estructuralismo sin saberlo».[54]

Su primera obra, iniciada en 1943 y escrita bajo la influencia de Jakobson, era *Les structures élémentaires de la parenté*,* publicada en 1949. Recogen la misma problemática Marcel Mauss (*Essai sur le don*) y Granet (*Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*), que la reinterpretan con la ayuda del método estructural aportado por la lingüística (fonología). Ahí se ve claramente que las «investigaciones acerca de la mitología [...] no constituyen una labor aislada», sino que ocupan «su lugar dentro del progreso de una *teoría general de la sociedad*».[55] Esto se aprecia con particular evidencia en el primer trabajo de mayor envergadura acerca de la temática de la «mitología», o sea, el diario de via-

53. G. Dumézil, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des Indo-européens. I, La terre soulagées,* París, 1968, 1986 nueva edición revisada, pág. 48. Acerca de Dumézil, véase el número especial de *Magazine littéraire* (1986).

54. *De près et de loin*, pág. 63.

* (Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991).

55. H. H. Ritter y W. Lepenies, «Einleitung», en W. Lepenies y H. H. Ritter (comps.), *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lé-*

jes publicado en 1955 *Tristes Tropiques*: inaugura la investigación estructural del mito mediante el análisis de los mitos *individuales*. El sentido *metodológico* del estudio de la sociedad arcaica se halla en la obtención de un «modelo teórico [general] de la sociedad humana»[56] que habría de convertirse en el vehículo de la reforma de nuestra propia sociedad. De los escritos de Rousseau, Lévi-Strauss retoma la idea metodológica de la concepción de un «estado natural» (*Naturzustand*); se rechaza la idealización de este «estado natural» al igual que se rechaza cualquier tipo de evolucionismo.

Para Lévi-Strauss, el mito constituye una labor intelectual como cualquier otra: pensar siempre significa pensar, tanto en el hombre primitivo como en nosotros. Se trata siempre de la solución de dos problemas fundamentales, es decir, lograr la subsistencia, además de la autopreservación y la procreación. Estos motivos forman parte de cualquier mito, por lo cual éste puede ser definido —al igual que la ciencia— como intento de hallar la solución a determinado problema. No hay ninguna diferencia esencial entre los mitos más antiguos y la labor intelectual de Freud; en ambos casos actúa la misma lógica inmanente. El famoso ensayo *La estructura de los mitos* (1955-1957) intenta probar esta tesis sobre todo a través de la comparación del mito con un sistema semiológico, una estructura lingüística de alto nivel. En su tesis del mito como parte integrante del orden del habla, Lévi-Strauss se basa en primer término en F. de Saussure y su obra *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (*Cuestiones básicas de la lingüística general*) (1931).[57] A la jerarquía lingüística formada

56. *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955 y 1968, pág. 469 (trad. cast.: *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós, 1997).

57. «La structure des mythes», en *Anthropologie structurale*, págs. 227-

por fonema, morfema y semantema, Lévi-Strauss le añade el *mitema* (*Mythem*), como unidad constitutiva del mito: esta unidad se inscribe en el nivel de la oración; el sentido *del* mito se halla entonces en la correlación de estos mitemas entre sí o, más aún, en la agrupación de varias de estas correlaciones en conjuntos de correlaciones. Lévi-Strauss ha intentado ilustrar esta estructura recurriendo al mito de Edipo, intento que a él mismo pronto empezó a parecerle dudoso[58] porque «no [se] debe tratar un mito griego como si se tratase del mito de una sociedad primitiva».[59] Resulta fundamentalmente problemático saber si el modelo derivado de la fonología es aprovechable para el análisis del mito.[60] Recogiendo críticas diversas, Lévi-Strauss modificó su modelo siete años más tarde en *La pensée sauvage*: ya no se debe partir de la estructura profunda, sino que lo primero ha de ser la diacronía, la estructura superficial. El modelo del «bricolaje» implica una combinación nueva de los elementos antiguos presentes en el mito, e invierte la relación entre estructura y manifestación.[61]

255, aquí págs. 230 y sigs. (trad. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1995).

58. La frase autocrítica de la pág. 234 («el charlatán explica el funcionamiento de pequeñas máquinas») no está aún en la 1ª edición de 1955 («The structural study of myth», en *Journal of American Folklore*, 68 [1955], págs. 248 y sigs.).

59. W. Schmidbauer, *Mythos und Psychologie*, pág. 161.

60. A. Neschke-Hentschke («Griechischer Mythos und strukturale Anthropologie. Kritische Bemerkungen zu Claude Lévi-Strauss' Methode der Mythendeutung», en *Poetica*, 10 [1978], págs. 135-153) recurre al punto débil de la interpretación del mito de Edipo para plantear una crítica metodológica de fondo.

61. Al respecto, véase K. Stierle, «Mythos als "bricolage" und zwei Endstufen des Prometheus-Mythos», en *Terror und Spiel*, págs. 455-472, especialmente pág. 457.

Sin embargo, el modelo del «bricolaje» no pasa de ser sólo un episodio en su investigación del mito; en la obra tardía otros teoremas ocupan el lugar central. El tema central de la investigación estructural del mito desde principios de los años sesenta lo constituye la interpretación de los mitos como sistemas conexos de transformación. Llega hasta los detalles más sutiles el impresionante sistema de transformaciones exploradas en los extensos cuatro tomos de las *Mythologiques* (1964-1971). Recurriendo a un total de 813 mitos de los indios norte y sudamericanos, Lévi-Strauss procura comprobar que de ellos se puede destilar un paradigma común, un «mito único»: el mito de la lucha entre los seres humanos y los no humanos por conquistar el fuego del hogar.

Lévi-Strauss habla ahora de tres códigos de primer, segundo y tercer orden: al código de primer orden, el habla, le siguen los mitos, y el código de tercer orden lo constituye entonces el análisis estructural del mito, un «mito de los mitos».[62] Por ello, las mismas *Mythologiques* están construidas muy cuidadosamente, como si de un mito se tratara: el primer y el último volumen están entrelazados ya por los respectivos títulos (el último, *L'homme nu*, recoge la palabra inicial del primer título, *Le cru et le cuit*: «Pues lo desnudo es, en relación con la cultura, lo equivalente a lo crudo en relación con la naturaleza»).[63] Además, los tomos siguen determinado movimiento geográfico (de América del Sur a América del Norte, y viceversa), al igual que un movimiento lógico (según el principio de la complejidad creciente) y un movimiento mu-

62. *Mythologiques I*, pág. 20. Acerca de la interpretación del formidable sistema de transformaciones de las *Mythologiques*, véase M. Oppitz, *Notwendige Beziehungen*, Francfort, 1975.
63. *De près et de loin*, pág. 186.

sical, «Las relaciones musicales atraviesan toda esta obra», y ello no sólo en cuanto a los tomos de la obra sino incluso en lo concerniente a los capítulos: «Les chapitres du premier volume sont composés sous forme de "fugues" ou de "symphonies"».[64]

A Lévi-Strauss le interesan en el mito únicamente las estructuras elementales, lógicas: las «partículas cristalinas», no el «nivel probabilista».[65] Para él, se trata de una «lógica de las cualidades sensibles» (*Logik der sinnlichen Qualitäten*).[66] Este planteamiento es semiológico; el punto de partida lo constituye el concepto de signo: los signos se condicionan mutuamente en su sensorialidad (*Sinnlichkeit*) como analogía y/o oposición (crudo-cocido), ya no refiriéndose los signos sensibles a las cosas en las que se basan. El vínculo —aunque crítico— se halla en Husserl: se allana la diferencia entre signo y significado, experimentándose el significado como un fenómeno de evidencia, tal como lo veía Husserl: en este punto, Lévi-Strauss coincide con la crítica de Derrida a Husserl expresada en *La voz y el fenómeno*.[67] Además, estos signos se refieren —y en ello Lévi-Strauss se aproxima a Vico— a una realidad social e histórica (o sea, se refieren a la invención de la cocción y de la vasija, respectivamente, en el Neolítico). Por consiguiente, el mito es un signo que representa una realidad social, y como tal siempre tiene dos aspectos: un aspecto técnico-económico (la transformación de naturaleza en cultura) y otro sexual (reproducción a tra-

64. Ibíd., pág. 243.
65. *Mythologiques IV*, pág. 560.
66. *Mythologiques I*, pág. 9.
67. B. Waldenfels ha llamado la atención sobre los paralelismos existentes entre Lévi-Strauss y la fenomenología (*Phänomenologie in Frankreich*, págs. 491-502).

vés del intercambio de hembras). Puesto que lo subjetivo queda en un segundo plano frente a estas técnicas de reproducción, se puede hablar de un materialismo genuino en Lévi-Strauss.

Esta visión del mito despertó críticas desde un primer momento. Por ello, Lévi-Strauss utiliza el final del cuarto tomo para entablar una controversia con distintas objeciones[68] o, mejor dicho, para una autoinmunización de su propio planteamiento. Lévi-Strauss desarrolla aquí un espíritu genuinamente científico (*szientistisch*), orientado por el modelo de las ciencias naturales; Lévi-Strauss —renunciando, sin embargo, al propósito totalizador (*Totalanspruch*) de las ciencias en cuanto a la explicabilidad última de los fenómenos—[69] se muestra libre de cualquier duda acerca de los logros de la ciencia moderna y su «superioridad absoluta».[70] No se hizo esperar el reproche de intelectualismo: Lévi-Strauss reduciría la experiencia a símbolos neutrales en cuanto a afectos, vinculando unilateralmente mito y ritual a operaciones del intelecto.[71] Parece particularmente problemático el método importado de la lingüística. Lévi-Strauss comete el error de convertir en absoluto el principio de que en el habla no hay significado sin oposición binaria: no es

68. Véase *Mythologiques IV*, págs. 563 y sigs. Lévi-Strauss responde a sus críticos en una serie de conferencias publicadas por primera vez en el volumen *Paroles données*, París, Plon, 1984.

69. *Spuren*, 17 (1986), págs. 5 y sigs.

70. *Mythologiques IV*, págs. 570 y sigs.

71. Véase E. Leach (comp.), *Mythos und Totemismus. Beitrag zur Kritik der strukturalen Analyse*, Francfort, 1973. Acerca de la recriminación de matematizar las experiencias humanas (o bien de formalismo) que se le hace, Lévi-Strauss toma posición en *La potière jalouse*, págs. 264 y sigs.; *De près et de loin*, págs. 143 y sigs.

válido ni siquiera para la *langue* como tal.[72] La más aguda de las críticas le viene de Jacques Derrida,[73] que ubica a Lévi-Strauss aún en el logocentrismo y ya detecta en él elementos neoestructurales. Ve la ciencia de la etnología en su conjunto como una consecuencia del descentramiento (*Dezentrierung*) de la metafísica propio del siglo XIX (con Nietzsche, Freud, Heidegger), aunque, a pesar de ello, continuara vinculada al discurso del etnocentrismo. Recurriendo a Lévi-Strauss, Derrida pretende ilustrar el necesario fundamento céntrico del descentrismo. El hecho de que Lévi-Strauss no fuera lo suficientemente radical en su descentrismo, lo ilustra Derrida sobre todo en la «Ouverture» de las *Mythologiques*. Según él, Lévi-Strauss plantearía allí una «doble exigencia»: sus estudios representarían tanto un análisis empírico complementario como una crítica fundamental del empirismo. Por ello, en su obra habría dos maneras de pensar la imposibilidad de la totalización: la totalización se puede —clásicamente— tener por imposible debido a la finitud del sujeto; pero la imposibilidad de la totalización podría definirse igualmente con la ayuda del concepto de «juego». Lo que faltaría totalmente en el juego sería «un centro que

72. Véase A. Neschke-Hentschke, en *Poetica*, 10 (1978), págs. 135-153, especialmente págs. 147-149.

73. J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, págs. 422-442; para lo que sigue, aquí págs. 436, 437, 424, 444. Una crítica referente a Lévi-Strauss se halla también en J. Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, págs. 149 y sigs. Derrida descubre en Lévi-Strauss (y en Rousseau) un etnocentrismo que se manifiesta bajo la forma de una crítica del etnocentrismo. Acerca de la fundación filosófica de la antropología estructural realizada por Lévi-Strauss, véase H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburgo, 1994, págs. 19-94.

aclare y justifique el juego de las sustituciones». Lévi-Strauss aceptaría este juego aún demasiado tímidamente, al contrario de Derrida, que saca conclusiones trascendentes de la histerésis del significado frente al significante, presentada en la conferencia sobre Freud. La «ausencia de un significado trascendental» libera el juego del dictado de una teleología metafísica, «supliendo» el centro ausente por un significante a su vez sustituible y, por ello, siempre inestable. De este modo, en los mitos se encuentran significantes polivalentes que Lévi-Strauss denomina «valores cero simbólicos» (*symbolische Nullwerte*) —en analogía al «fonema cero» de la fonología (es decir, un fonema que no posee ninguna característica diferencial y, por tanto, ningún «valor» constante)— y que así compensan la ausencia de significación, puesto que para ellos no existe ningún significado privilegiado (véase *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*). De este modo, «maná» constituye un signo en el cual se puede observar muy bien el «excedente del significante en relación con los significados a los que aquél pueda referirse».

A pesar de su amplia trascendencia (el planteamiento estructuralista lo defienden hoy día sobre todo Vernant y Detienne, aplicando la tesis general de Lévi-Strauss a fenómenos religiosos de los griegos),[74] Lévi-Strauss es en el presente más bien objeto de críticas; nuevamente, se deja de lado el

74. Véase sobre todo el libro de M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis chez les Grecs* (París, Flammarion, 1974), y el trabajo colectivo editado por ellos, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (París, Flammarion, 1979). Véase también M. Detienne, *L'invention de la mythologie* (París, Gallimard, 1981). Acerca de la influencia de la antropología estructural sobre los modelos de interpretación de las ciencias sociales en Alemania del Oeste, véase J. L. Evard, «Westdeutschland und die strukturelle Anthropologie», en *Zeitmitschrift*, 3 (verano de 1987), págs. 123-135.

planteamiento tipificante-estructuralista y se vuelve a modelos de interpretación más antiguos (por ejemplo, modelos cosmogónicos). Un ejemplo de este «giro» lo constituye la contribución del africanista Pierre Smith publicada en el volumen *Mythos ohne Illusion*. A pesar de certificar que el progreso esencial de la obra de Lévi-Strauss consiste en que «el concepto de mito adquiere finalmente su función auténtica, en la medida en que identifica las relaciones lógicas y semánticas mediante las cuales este pensamiento mítica deja sentir su influencia»,[75] se destacan igualmente las deficiencias de este procedimiento: por ejemplo, el hecho de que restrinja la forma narrativa de los mitos o —aún más decisivo— haga desaparecer el carácter necesariamente extraño del mito. Lévi-Strauss admite que para comprender el mito es necesario hacer abstracción de sus elementos extraños, salvajes.[76] Pero, por otro lado, al mito no se le atribuye ninguna actualidad; para Lévi-Strauss se ha convertido en algo exclusivamente histórico, un fenómeno «muerto» hace mucho tiempo cuyo legado se han repartido, al inicio de la época contemporánea, la música (las fugas de Bach) y la literatura.[77]

Más allá de toda unilateralidad metodológica y sustancial, el logro probablemente más importante y permanente de Lévi-Strauss se halla en la constatación de la mediación entre naturaleza y cultura.[78] A partir del inconsciente, Lévi-Strauss desarrolla una lógica de lo sensible y corpóreo, respectivamente, desde la cual disolver la alternativa entre so-

75. P. Smith, «Positions du mythe», en J.-B. Pontalis (comp.), *Le temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1980[6].

76. *Mythologiques I*, págs. 39-40.

77. *Mythologiques IV*, pág. 583.

78. Véase *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pág. 327 nota; *Mythologiques I*, pág. 30.

ciología y psicología. En esta orientación investigadora, Lévi-Strauss se inspira en la tesis de Marcel Mauss del *fait social total*, donde se realiza la unidad entre lo general y lo particular, lo ideal (*das Ideelle*) y lo material, o entre lo social y lo individual-espiritual (*Individuell-Seelisch*), y entre lo espiritual y lo corpóreo (*Seelisch/Leiblich*).[79] El concepto de que el ser humano es al mismo tiempo naturaleza y cultura lo desarrolla Lévi-Strauss sobre todo en su investigación acerca del origen de la cocina (como transición de la naturaleza a la cultura) en los dos primeros volúmenes de la *Mythologica*. Ahí se demuestra que los opuestos siempre se van transformando también entre sí; por ejemplo, el bien natural que es la miel (*antes* de la cocción) estimula al hombre a disfrutar del bien cultural que es el tabaco (*después* de la cocina).[80]

Entretanto, la tesis estructuralista de la racionalidad completa y absolutamente precisa del mito ha fecundado sobre todo a la filosofía.[81] K. Hübner se refiere expresamente a esta inteligencia de la esencia del mito como «instrumento de lógica»; es cierto que reprocha a Lévi-Strauss el hecho de limitar la racionalidad a las operaciones lógicas externas, así como también que no plantee la cuestión de saber «qué *con-*

79. «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», edic. cit., págs. XXV y sigs. Acerca del modelo del intercambio de ofrendas en Mauss, y su influencia sobre los conceptos de Lévi-Strauss, véase H. Ritter, en *Orte des wilden Denkens*, págs. 154-158. C. Lefort (*Les temps modernes*, 1951) critica la dilución logocística que él detecta en Lévi-Strauss, que transforma el «intercambio vivido» en «intercambio pensado».

80. Véase *Mythologique II. Du miel aux cendres* (París, 1967, págs. 30 y sigs.): la miel como estimulante para el adorno, el tabaco como estimulante para la carne.

81. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. II, párrafo III, pág. 3.

tenido de verdad detenta el mito».[82] Hübner sitúa esta cuestión de la «verdad» del mito y de la relación entre mito y ciencia en el corazón de las reflexiones sobre la racionalidad del mito. El hilo conductor de la comparación entre las estructuras del mito y de la ciencia es el análisis de la razón científica. Mito y logos se contemplan como dos formas alternativas de la aprehensión de la realidad efectiva, como dos relaciones sujeto-objeto diferentes. Para Hübner, el mito no es en absoluto irracional, sino un «sistema de pensamiento y de experiencia» histórica muy concreto que se construye *a priori* sobre las formas y categorías de la intuición (*Anschauung*). Por eso se puede hablar de una «ontología mítica», tan válida como la ontología científica, a la que podría yuxtaponerse.[83] Su tesis fundamental, que inspira métodos de la teoría de las ciencias, viene a decir, en breve, que sólo razones prácticas pueden fundamentar la prioridad de la física sobre la observación mítica de la naturaleza.[84] Cualquier afirmación basada en hechos, incluidos los enunciados de la física (fundados en la experiencia), se refiere a una ontología concreta y no puede basarse en la experiencia. No existen ni

82. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos.* Munich, 1985, págs. 66-71, aquí págs. 69, 71. No se sabe por qué, pero en su presentación panorámica de la historia de la investigación del mito, K. Hübner se refiere —además de a *La pensée sauvage*— sólo al estudio de juventud *La structure des mythes*; no menciona en ningún momento la última obra importante, *Mythologiques*.

83. Véase su propia definición de su inquietud en *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, ed. P. Koslowski, Tubinga, 1985, pág. 278.

84. Véase K. Hübner, «Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung», en G. Grossklaus y E. Oldemeyer (comps.), *Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, Karlsruhe, 1983, págs. 43-57. Basándose en el ejemplo de Friedrich Hölderlin, Hübner elabora aquí las características fundamentales de una experiencia mítica de la naturaleza.

la verdad empírica de una ontología ni el fundamento teórico de la verdad o de la falsedad de una ontología. Esta tesis se basa en dos presupuestos fundamentales: a saber, que los argumentos de la historia de la ciencia contra las pretensiones de la ciencia respecto a la verdad son también concluyentes (que la historización después de T. S. Kuhn está firmemente basada en el derecho), y que, por otra parte, en el fondo de los propios mitos hay algo que se puede clasificar, en términos categóricos, como «experiencia mítica». Estos presupuestos son absolutamente característicos de la época presente. Hübner quiere, de algún modo, inmunizarse, mediante el mito, respecto a las acusaciones de desvanecimiento o ausencia secreta de una lógica general (subrayando que las «afirmaciones acerca de dioses y *archái* no pueden tener una intersubjetividad semánticamente menor que aquellas que se refieren a objetos profanos, leyes de la naturaleza, y reglas y normas»), y la falta de lógica la explica diciendo «que el *objeto* y la *realidad* que conciernen al mito no admiten tal lógica».[85] La precisión (que se suele atribuir a las afirmaciones científicas frente a las vagas «afirmaciones» míticas) no constituye un concepto absoluto sino relativo; sólo hemos dejado de entender el mito porque los dioses que lo sostenían han desaparecido de nuestras vidas. No obstante, Hübner, al mismo tiempo, se opone vehementemente a la imputación de un posible irracionalismo tanto como a cualquier intento de un retorno al mito. Como destaca tanto en el prólogo como en el epílogo, su libro no pretende ser «ninguna defensa del mito», sino «sólo un medio para tratarlo con objetividad».[86] Hay dos áreas de problemáticas estrecha-

85. K. Hübner, *Wahrheit des Mythos*, págs. 275, 277.
86. Ibíd., pág. 414.

mente entretejidas: la rehabilitación del mito (griego) marginado por la ciencia y la tecnología modernas, y la cuestión de por qué el hombre ya no se deja guiar por la religión y el mito sino por la ciencia. Las explicaciones científicas tradicionales del éxito de la ciencia occidental están condenadas al fracaso. Ni las experiencias subjetivamente concluyentes ni las comprensiones racionales evidentes han llevado a la construcción de la cosmovisión científica. Tampoco desde una perspectiva ontológica la ciencia garantiza ningún fundamento inquebrantable: creer en ello conduce al dogmatismo. Si se pretende explicar la cosmovisión científica, no queda más remedio que echar mano de formas míticas y religiosas de la experiencia, o hablar sencillamente de casualidad .[87]

La orientación teórica básica, así como muchos detalles en cuanto al contenido, los recoge Hübner del análisis del mito de Cassirer, sin que ello sea siempre evidente ni parcial ni globalmente.[88] La construcción del sistema de pensamiento y experiencia del mito griego descrita en la segunda parte de su obra se fundamenta, siguiendo el modelo de Cassirer, en base al hilo conductor de las categorías que sostienen este sistema. En pocas palabras, se puede decir que en Hübner se trata de un Cassirer sin apriorismo, o con un apriorismo relativizado, y sin la teoría de los símbolos. Convence su análisis de la categoría del espacio y el tiempo que amplía lo expuesto por Cassirer. Las demás categorías parecen rebuscadas, artificiales (siguiendo la obligatoriedad kantiana del

87. K. Hübner, *Warum gibt es ein wissenschaftliches Zeitalterß*, Hamburgo, 1984, pág. 24.

88. J. Vahland («Die Quellen des Mythos», en *Zeno*, Heidelberg, 1986, nº 9, págs. 53-60) casi llega al reproche de plagio; por lo menos insinúa que no todo es tan revolucionariamente nuevo en la investigación científico-teórica hübneriana del mito.

sistema). El hilo conductor metodológico lo constituye la ley mítica de la unidad de lo ideal y lo material, lo cual corresponde a la ley de Cassirer de la «concrescencia» (*Konkreszenz*), según la cual se comprueba la diferencia entre las constituciones mítica y científica del objeto, del mismo modo que al principio del libro de Cassirer. Además de la proximidad a Cassirer, Hübner sigue la argumentación sobre los límites de la crítica del mito, tal como los ha presentado Topitsch.

Hübner inició su rehabilitación del mito ya en su obra publicada en 1978, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*.[89] La suspensión de la cuestión de la verdad en las ciencias excluye precisamente la refutación del mito como falso. Pero una teoría reflejo de las ciencias debe más bien atribuir al mito la misma función apriorista que caracteriza a la ciencia. *Teóricamente* no hay ninguna posibilidad de diferenciar entre mito y ciencia. Esta tesis se retoma en el libro publicado en 1985, *Die Wahrheit des Mythos*, y se intenta comprobar nuevamente según una recopilación bastante ampliada de materiales y argumentos: «La superioridad de la ciencia sobre el mito es [...] sólo una superioridad fáctico-histórica, y no de racionalidad concluyente», «el mito es, no menos que la ciencia, punto de partida de un pensamiento empírico, argumental, aunque se oriente hacia objetos totalmente diferentes que aquélla».[90] Después de elaborar en la primera parte el desarrollo de algunos fundamentos importantes de la

89. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Friburgo-Munich, 1979², págs. 395-426. Véase también su estudio «Wie irrational sind Mythen und Götterß», en H. P. Duerr (comp.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 2, Francfort, 1981, págs. 11-36.

90. *Wahrheit des Mythos*, págs. 270, 376.

ontología (basada en la ciencia natural) hoy día predominante, Hübner estudia en la segunda parte la ontología sobre la que se sostiene el mito, a fin de demostrar que también el mito constituye «un sistema de experiencias y, al mismo tiempo, un medio para explicaciones y órdenes sistemáticos».[91] Sin embargo, el lugar de las explicaciones causales de la realidad, lo ocupa en el mito la reconducción aitiológica con reivindicación final; historias del principio, ἀρχαί, pasan a ocupar el lugar de fundamentaciones (*Begründungen*), αἰτίαι.[92] El mito se basa en la experiencia numinosa; por ello desconoce los hechos «puros» y no distingue entre sujeto y objeto, entre lo ideal y lo material, entre nombre y cosa, entre posibilidad y sueño. En el mito, una generalidad es representada mediante un individuo (numinoso), una deidad (en toda batalla combate un Ares). Sólo en Platón esta relación experimenta una interpretación lógica. También las categorías de espacio y tiempo entran en una relación con las cosas divinas. Esta ocupación numinosa adquiere especial relevancia en el caso del espacio: donde los dioses, los héroes o los demonios entran en contacto con el hombre, el suelo se convierte en sagrado (o maldito): en los distritos sagrados (τεμε–νοι), terrenos (τέμνειν) «recortados» para esta finalidad del territorio común, se levantaron templos (νάοι).[93] Lo que *alguna vez* ocurre en estos lugares sagrados, vuelve a suceder *una y otra vez*: el tiempo mítico es «cíclico», en tanto que

91. Ibíd., pág. 257.

92. Los *archaí* están organizados en tres grupos (véase cap. IX, págs. 174 y sigs.).

93. *Wahrheit des Mythos*, págs. 159 y sigs., especialmente pág. 170. Según un hallazgo arqueológico, existían ya en la época mino-micénica santuarios en casas particulares, así como auténticos templos que probablemente se llamaban ἱερά.

«repetición permanente de un suceso original».[94] La tercera parte del libro de Hübner se dedica a la demostración de la *racionalidad* de este sistema mítico de categorías. Ahí, la racionalidad se define como intersubjetividad (semántica, empírica, lógica, operativa y normativa), y se trata de la cuestión de «si los enunciados míticos básicos (*mythische Basissätze*) y los enunciados míticos generales (*mythische Allsätze*) pueden ser *fundamentados* empírica e intersubjetivamente».[95] Formalmente, el modelo de explicación mítico corresponde al modelo científico (enunciados sociológicos, históricos y psicológicos básicos), pero reconoce además la explicación a través de la «incidencia de un ser numinoso».[96] A las condiciones axiomáticas que hallamos en las ciencias, les corresponden las condiciones míticas en el mito; la confirmación o el descarte empíricos de enunciados míticos generales son los mismos que en los enunciados científicos generales (tanto en un caso como en el otro, estaría actuando un procedimiento de ensayo y error). Las condiciones ontológicas, como el concepto de experiencia, serían idénticas en la ciencia y en el mito, con la diferencia, sin embargo, de que la ciencia logra hipótesis mientras que el hombre mítico reconoce «[...] *la verdad en la epifanía de una realidad divina*, en la experiencia numinosa».[97] El mito mantiene la diferencia entre experiencia sagrada y experiencia profana. En ello, Hübner puede apoyarse en Durkheim, Cassirer y Eliade, que han convertido en el punto de partida de sus reflexiones analíticas sobre el mito la división del

94. Ibíd., pág. 142.
95. *Wahrheit des Mythos*, pág. 258 (la cursiva es nuestra).
96. Ibíd., pág. 259.
97. Ibíd., pág. 266.

universo en dos áreas de la vida estrictamente separadas. En la cuarta parte de su libro, Hübner subraya la presencia de lo mítico en la pintura moderna, en el cristianismo y en la política contemporánea, pero sobre todo en dos grandes intentos de expresar artísticamente cosmovivencias (*Welterleben*) míticas superadas hace ya mucho tiempo: los intentos plasmados en la poesía de F. Hölderlin y en los dramas musicales de R. Wagner.[98] De cara al futuro, Hübner se puede «imaginar una expresión artística en que la ciencia y el mito ni se opriman mutuamente ni coexistan totalmente desligados, sino donde entran en una relación recíproca y mediada a través de la vida y el pensamiento. Pero cómo esto sería posible, aún no lo sabemos».[99]

Las reflexiones de Hübner han encontrado gran resonancia, sobre todo por el hecho de que por una vez se trata de un historiador de las ciencias que se dedica al fenómeno del mito.[100] Lo que sí se pone en duda es el paralelismo entre experiencia científica y experiencia mítica del mundo, así como el método elegido para probarlo, que —de modo parecido que en Lévi-Strauss— prescinde de todo contenido y define la conmensurabilidad como meramente formal.[101]

98. Véase ibíd., págs. 378 y sigs.

99. Ibíd., pág. 410.

100. Véase la discusión en el escrito de homenaje, H. Lenk (comp.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Friburgo-Munich, 1986 (sobre todo, las partes I y II).

101. Estas dudas fueron expresadas muy claramente en octubre de 1985, con motivo de una conferencia de Civitas, en la ciudad de Hannover. Véase P. Koslowski, R. Spaemann y R. Löw (comps.), *Moderne oder Postmoderneß Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, 1986.

II

Lo que, antes que nada, falta en las concepciones estructuralistas o racionalistas es una teoría de lo sagrado que parta de una significación permanente de los tiempos y espacios sagrados o míticos.[102] Este aspecto de la fundación de sentido mítico (*mythische Sinnstiftung*) de sucesos históricos, lo ha colocado en el centro de sus reflexiones acerca de la esencia del mito Mircea Eliade, historiador de las religiones fallecido en 1986, que de este modo sigue a R. Otto y Van der Leeuw.[103] Resumiendo sus investigaciones afirma: «Para mí, lo sagrado siempre constituye la revelación de lo real, el encuentro con aquello que nos salva confiriendo sentido a nuestro existencia».[104] Ve en lo sagrado algo «totalmente diferente» del mundo profano, algo que irrumpe en éste; en este punto asume determinada forma de aparición (hierofanía). Para él, pertenecen igualmente a estas formas de aparición el símbolo religioso (sobre todo el simbolismo del centro)[105] y el

102. Véase M. Meslin, *Pour une science des religions,* París, 1973, págs. 170-194. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. II, párrafo IV.

103. Véanse los libros más importantes de Eliade *Le mythe de l'éternel retour,* París, Gallimard (1949), 1969 nueva edición revisada y ampliada (col. «Folio»); *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1956 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós, 1998), 1975, col. Idées, 76; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, París, Payot, págs. 1.976 y sigs. (trad. cast.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Paidós, 1998). Véanse asimismo las memorias (*Les promesses de l'équinoxe*, París, Gallimard, 1980). Este libro termina con la historia fantástica publicada en 1937, *Sarpele* [La serpiente], en la que Eliade desarrolla ya, en estilo ficticio y sin intención, las ideas fundamentales que habrían de caracterizar más tarde su filosofía de la religión: el mundo es lo sagrado en clave.

104. M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe,* París, 1978.

105. Acerca de los hierofantes biológicos, espaciales y temporales, véa-

mito, además de las «hierofanías biológicas» (fases lunares, vegetación, agricultura, etc.), las «hierofanías del lugar» (por ejemplo, lugares sagrados, templos), así como las del tiempo, además de ritos e ideas de Dios. Eliade «describe las distintas, a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo».[106] En el centro de las reflexiones de Eliade se halla el problema de la historia, más precisamente la «diferencia principal entre el hombre de la sociedad arcaica y tradicional, y el hombre de la sociedad moderna». El primero estaría «vinculado indisolublemente al cosmos y los ritmos cósmicos»:[107] en controversia crítica con la interpretación psicoanalítica del mito fundada por Freud, y en feroz rivalidad con el análisis estructural del mito defendido por Lévi-Strauss, Eliade comprende el mito como repetición eterna y ritual de un suceso original (*Ur-Ereignis*), y, por consiguiente, como anulación del tiempo profano: «Todo mito [...] habla de un suceso ocurrido *in illo tempore* y que representa un ejemplo vinculante para todas las actuaciones y "situaciones" que posteriormente repitan este suceso. [...] La repetición conlleva [...] la anulación del tiempo profano, y ubica al hombre en un tiempo mágico-religioso que [...] constituye la "presencia eterna" del tiempo mítico».[108] Desde nuestra perspectiva moderna, el pensamiento mítico marcado por una desconfianza profunda frente a cualquier

se M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949; nueva edición revisada y corregida, 1974. Acerca del «simbolismo del centro», véase M. E., *Images et symboles,* París, Gallimard, 1952. 1979, col. «Tel», págs. 33 y sigs.

106. Véase M. Eliade, *Le sacré et le profane*, pág. 84 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós, 1998).

107. Del mismo autor, *Le mythe de l'éternel retour*, prefacio de la edición americana (1958).

108. Del mismo autor, *Traité d'histoire de les religions*, pág. 360.

alteración de situaciones existentes, aparece como un intento de inmovilizar la historia; «pero cabe añadir que el mito, ya sea por expresar aquello que sucedió *in illo tempore*, representa la historia ejemplar de la comunidad humana que lo ha conservado, y [la historia] del cosmos de esta comunidad».[109] La tesis central (desarrollada ampliamente, sobre todo a partir del mito de la repetición eterna, en su famosa obra *Kosmos und Geschichte*) del mito como historia sagrada que integra racionalmente (*sinnhaft*) la riqueza confusa de sucesos reconduciéndolos a los inicios del mundo y la creación del hombre, se basa en la condición previa de una ontología arcaica que desconocería la diferencia entre actuaciones profanas y sagradas. El pensamiento mítico sería ahistórico, de un orden arquetípico: en las sociedades vinculadas a tradiciones se observaría una «sublevación contra el tiempo concreto, histórico», el «anhelo de un retorno periódico al tiempo mítico de los principios originales [...], y una enemistad frente a cualquier intento de "historia" autónoma, es decir, historia sin orden arquetípico».[110] La esencia de mitos y ritos como anulación de la cronología la ilustra Eliade —al igual que R. Caillois—[111] de modo ejemplar en la fiesta, que transforma al hombre a través de la repetición de la época original. Lo mítico como cíclico-cerrado se distingue estrictamente de lo histórico lineal-abierto.

Esta tesis —defendida también por Malinowski— de que los elementos históricos del mito no están pensados como

109. Ibíd., págs. 360 y sigs.
110. Del mismo autor, *Le mythe de l'éternel retour*, pág. 11.
111. Véase R. Caillois, *L'homme et le sacré*, págs. 125 y sigs.

crónica sino como la repetición de sucesos gloriosos del pasado, ha encontrado amplia divulgación.[112]

De la visión del mito defendida por Eliade, son objeto de controversia sobre todo las perspectivas normativas.[113] No obstante, su teoría ejerce gran influencia, por ejemplo en Paul Ricoeur. Junto con Eliade, Ricoeur destaca sobre todo la «función simbólica» del mito, o sea, «su capacidad de descubrir, de desvelar el vínculo del hombre con aquello que le es sagrado». Por consiguiente, entiende por mito «una función de orden secundario de los símbolos originales».[114] En su obra *La simbología del mal* [*Symbolik des Bösen*], desarrolla criterios para la comprensión crítica del lenguaje primario de la autointerpretación simbólica, es decir, del mito. Pretende reconstituir el concepto del mito y protegerlo tanto contra los abusos de seudomitologías como de cara a la práctica de la interpretación alegórica.[115] Su comprensión crítica del mito se remonta a Platón; Ricoeur utiliza el concepto platónico del mito para descifrar la conciencia primaria y el len-

112. Véase E. Cassirer, PhsF II, págs. 136 y sigs.; C. Lévi-Strauss, *Mythologiques III. L'origine des manières de table,* París, Plon, 1968; véase también, del mismo autor, *Mythologiques I*, 24: el mito es «una máquina de suprimir el tiempo»; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, págs. 80, 112 y sigs.; K. Hübner, *Wahrheit des Mythos,* pág. 142.

113. Véase el volumen colectivo H. P. Duerr (comp.), *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zur Mythologie, Schamanismus und Religion* Francfort-París, 1983, y, en los dos libros de homenaje (H. P. Duerr [comp.], *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Francfort, 1983; H. P. Duerr [comp.], *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Francfort, 1983), las colaboraciones donde prevalecen los planteamientos críticos. Para lo que sigue, véase K. Rudolph, «Eliade und die «Religionsgeschichte»», en *Die Mitte der Welt*, págs. 49-78.

114. Véase P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité (II, La symbolique du mal)*, París, Seuil, págs. 13, 157.

115. Véase ibíd., pág. 11. Para lo que sigue, ibíd., pág. 159.

guaje del mito. De este modo, lo interpreta exclusivamente como «recompensa simbólica y reconstitución» de la unidad original y la totalidad perdidas (*verlorene Ureinheit und Ganzheit*). Sólo en la expresión concreta del mito y en el lenguaje de la confesión se puede expresar la falta y/o la culpabilidad. Es precisamente esta experiencia de la culpa y del mal lo que al fin y al cabo prohibe cualquier reconciliación bajo figuras y totalidades falsas (de lo cual se deriva una crítica de la subjetividad como síntesis quebrantable). Puesto que Ricoeur (a partir de las fuentes bíblicas consultadas) ve la historia exclusivamente como «historia de salvación» (*Heilsgeschichte*), tiene que rechazar necesariamente el planteamiento de Lévi-Strauss, a quien reprocha una reducción del sentido a mera estructura.[116]

La importancia religiosa del mito la subraya también Raffaele Pettazzoni: los mitos serían «historias verdaderas que jamás pueden ser historias falsas. Su verdad no es lógica, tampoco está históricamente fundamentada; es, en primer lugar, esencialmente religiosa y, en sentido específico, esencialmente mágica. La fuerza poderosa (*Wirkungskraft*) de los mitos para el culto [...] consiste en la magia de la palabra [...]».[117] La idea de una época mágica que precediera a la de la religión es insostenible, pues «el

116. Véase P. Ricoeur, «Structure et herméneutique», en *Esprit*, 31 (1963), págs. 596-627, aquí págs. 607, 625 y sigs. Véase, acerca de Ricoeur, M. Böhnke, *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Ricoeur,* Francfort-Berna-Nueva York, 1983; T. M. van Leeuwen, *The surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur,* Amsterdam, 1981.

117. R. Pettazzoni, «Die Wahrheit des Mythos», en *Paideuma*, 4 (1950), págs. 1-9, aquí págs. 5, 7. Véase, del mismo autor, *Essays on the History of Religions,* Leiden, 1954, págs. 11-23.

pensamiento humano es [...] ambas cosas: es lógico y es mítico».

Este concepto caracteriza igualmente la teoría del mito de Leszek Kolakowski, que concibe la ciencia como «mítica» (es decir, basándose en una decisión no fundamentada). Retomando en muchos aspectos a Husserl (aun cuando pone en tela de juicio la experiencia eidética de los valores), reduce la fenomenología a estructuras míticas. A pesar de la Ilustración, así reza su tesis, nuestro comportamiento frente al mito sería arcaico. Sin embargo, está utilizando el concepto «mito» en un sentido muy amplio, en la medida en que ve la vivencia mítica de la realidad ahí donde la vivimos «como dotada de cualidades valentes».[118] Por «mito» entiende cualquier creencia en la credibilidad racional (*Glaubhaftigkeit*) de un suceso. Las sociedades modernas estarían fraccionadas en una dimensión tecnológica y otra mítica: «Las cuestiones y convicciones metafísicas son tecnológicamente estériles; por consiguiente, no son ni parte del esfuerzo analítico ni componente de la ciencia. Como órgano de la cultura, constituyen la prolongación de su linaje mítico».[119] La necesidad cultural del mito resulta de la experiencia de la extrañeza, de la «indiferencia del mundo», como en el caso, por ejemplo, en la experiencia existencial de la muerte o en el encuentro con la naturaleza dominada tecnológicamente. Sólo un modelo mítico que reintegre la extrañeza experimentada del mundo en un contexto racional universal (*in einen universalen Sinnzusammenhang*), *revocaría* entonces la «indiferencia del mun-

118. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos,* Munich, 1973, 1974, pág. 41; para lo que sigue, véase pág. 45.

119. Ibíd., pág. 13. Para lo que sigue, ibíd., págs. 89, 121.

do». El modelo lo ve Kolakowski totalmente en la perspectiva del mito original. Es, al mismo tiempo, transempírico e intemporal, y actúa como paradigma obligatorio cuya repetición le conferiría sentido. Kolakowski abarca antropológicamente la disposición hacia el mito: «La mera presencia de la conciencia específicamente humana origina una *situación* mitógena imborrable en la cultura, donde tanto el papel fundador de relaciones del mito en la vida social como su función integradora en el proceso de organización de la conciencia individual parecen insustituibles, pero sobre todo no intercambiables por convicciones reguladas por criterios del conocimiento científico».[120] Se trataría sobre todo de tres figuras bajo las cuales la «necesidad del mito» se presenta en nuestra cultura actual: la necesidad de experimentar el mundo (empírico) como racional, la fe en la permanencia de los valores humanos, y, finalmente, el deseo de continuidad. El motivo que tienen en común estos tres modos sería «el deseo profundo de inmovilizar el tiempo físico, sobreponiéndole la forma mítica del tiempo», lo que nos recuerda a Eliade. Frente al mito, el cometido de la filosofía consistiría, por consiguiente, en «despertar la comprensión natural (*das Selbstverständnis*) en cuanto a la importancia propia de las cuestiones últimas de la existencia humana», además de «descubrir el absurdo del mundo relativo a la luz de estas cuestiones».

Al igual que Kolakowski, también el fenomenólogo Gerd Brand hace referencia al «mito como base de toda interpretación»: «Sólo la dimensión del mito nos ofrece la posibilidad de una respuesta [...] a la pregunta acerca del sentido de nuestra existencia», la única «en la cual puede ser abarcada

120. Ibíd., pág. 143. Para lo que sigue, ibíd., págs. 17, 16, 20.

comprensivamente como contexto una historia motivacional (*eine motivationale Geschichte*)».[121] Junto a Ricoeur, Brand concede sólo a los mitos la capacidad de comprensión del sentido de los hechos sociales e históricos, y ello precisamente debido a su estructura simbólica. La interpretación del sentido en el mundo de la vida únicamente sería posible en la percepción de un continuo de intenciones y motivaciones. El mito se condensaría en símbolos que Brand —siguiendo en ello a Lévi-Strauss— llama «mitemas»: los mitemas permiten experimentar como razonable la historia personal y la historia general. Incluso situaciones límite pueden entonces ser integradas en un contexto racional universal, puesto que la historia actúa como sujeto omnipotente. El carácter reflectante (*Spiegelbildlichkeit*) de sujeto individual y sujeto central constituye la estructura del mito.

Si para Kolakowski se trata del fundamento mítico de los valores y, por tanto, de «la convergencia (posible) de mitología y filosofía práctica»,[122] también Arnold Gehlen ofrece un modelo de explicación para la actuación continuada de elementos míticos, al lado de la comprensión científica del mundo, y para la estetización del mito: un modelo que no tiene que refugiarse en construcciones irracionales. Toma

121. G. Brand, *Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Sinngebung sozialer Prozesse,* Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1972, págs. 83, 124, 97. Para lo que sigue, véanse págs. 87, 101. Véanse también, del mismo autor, *Welt, Geschichte, Mythos und Politik,* Berlín-Nueva York, 1978, págs. 147 y sigs.; «Welt, Geschichte, Mythos», en *Philosophie und Mythos*, págs. 93 y sigs.

122. C. F. Geyer, «Rationalitätskritik und *neue Mythologien*», en *Philosophische Rundschau*, 33 (1986), págs. 210-241, aquí págs. 210 y sigs. Véase K. Hübner, «Ergänzungen zu Kolakowskis *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*», en N. Neumann y E. Walter-Klaus (comps.), *Logisches Philosophieren. Hommage à Albert Menne pour ses 60 ans*, Hildesheim, 1983, págs. 44-54.

como punto de partida el análisis behaviorista de los mecanismos activadores de instintos para de ahí deducir desde una perspectiva evolucionista los efectos estéticos elementales.[123] En el centro de su obra *Urmensch und Spätkultur* (1956), hallamos la derivación de las instituciones básicas como «"éxitos secundarios" del comportamiento ritual [...]. La extraordinaria utilidad secundaria de las instituciones mencionadas [por ejemplo, sistemas de parentesco como los señalados por Lévi-Strauss; C. J.] [...] han *estabilizado regresivamente* (*rückwärts stabilisiert*) el comportamiento ritual y, con él, las entidades (*Wesenheiten*) hacia las que se había orientado: la religión se salvó de disolverse en magia, se la comprendió como creadora de vida y se le dio una dimensión histórica. *El mito es la concienciación de este proceso.* [...] Su temática general es la "fundación" de las instituciones a través de precisamente estas entidades encarnadas en el rito que han dejado de gobernar la necesidad y la satisfacción inmediatas del ser-ahí, y que ahora gobiernan una plenitud nueva, ordenada».[124] De este modo, Gehlen es capaz de escaparse igualmente de la antítesis rígida de mito y logos, pues sería «la creciente racionalización misma de la vida lo que impulsa la formación de mitos».

Para René Girard, todas las instituciones de la comunidad humana, y ella misma como toda cultura, se basa en la violencia, más precisamente: se basa en un sacrificio. Se mata a una víctima que representa a todos los demás. La víctima

123. A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied-Berlín, 1963 (véanse ahí sobre todo los estudios «Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens», págs. 64-78; «Über die Verstehbarkeit der Magie», págs. 79-92).

124. Del mismo autor *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 3ª edición mejorada, Francfort, 1975, págs. 217-232, aquí pág. 217. Para lo que sigue, págs. 223 y sigs.

muerta puede celebrarse como dios dispensador de orden. Cualquier orden cultural de cualquier sociedad humana se debe a asesinato fundacional. La tragedia griega ya lo conocía, pero no lo mencionaba abiertamente. La salvación se halla en la cuestión de quién ha empezado: la cuestión mítica *sui generis*, como dice Girard. La tragedia representa cómo se llega hasta la «crisis del culto sacrificial», y el mito no es otra cosa que la fijación de las diferencias en un inicio remoto y nebuloso, pero concreto. Con la diferenciación entre la víctima y aquellos que la sacrifican, se pone fin a la crisis de las diferencias. Sólo el cristianismo ha podido poner término a este drama universal.[125]

El filósofo de la religión berlinés Klaus Heinrich comprende el mito del origen como sanción (*Sanktionie-rung*) de lo existente, como medio de asegurar la identidad propia, con lo cual se explica la necesidad compulsiva de la repetición en actos de culto. Para él es la «función de la genealogía en el mito» la que apunta hacia la extraña «relación [...] entre mito, racionalidad y necesidad». El «sistema genealógico [tenía que] restablecer la continuidad entre el origen y todo aquello que nace del origen, [tenía que] transmitir el poder de los orígenes sagrados a aquello que en ellos tiene sus raíces, que de ellos se deriva».[126] Contra este pensamiento mítico original (*ursprungsmythisches Denken*) (que hoy día estaría representado por Heidegger) ya Bacon habría declarado su «protesta desmitologizante» de la Ilustración. En sus clases magistrales

125. R. Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

126. K. Heinrich, «Die Funktion der Genealogie im Mythos» (1963), en *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie,* Francfort, 1966. Nueva edición revisada, Francfort, 1982, págs. 9-28, aquí págs. 13, 11, 22 y sigs. Véase, del mismo autor, *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte,* Francfort, 1983, págs. 11-26.

de Dahlem, Heinrich se pregunta si los dioses se pueden «salvar» para una conciencia moderna. Heinrich entiende su posición como metacrítica de una crítica del antropomorfismo que va desde Jenófanes hasta Feuerbach y Marx. En esta metacrítica se sirve de la mitología antigua como «aliado».[127] En relación con el psicoanálisis y la ciencia de la religión, Heinrich en alguna ocasión habla también de la «historia de fascinación» de la mitología.[128] La entiende como historia de conflictos que no se reconstruye a través de un marco histórico-filosófico dado, sino que parte de la consideración de que aquello que ejerce fascinación hasta el día de hoy, es índice de que se trata de grandes procesos genealógicos (*Gattungsprozesse*) no resueltos desde el punto de vista histórico-filosófico.

Todas las teorías que hemos venido tratando hasta aquí convergen en la tesis de que el hombre es un ser que no podría existir humanamente sin legitimación, y que la necesidad mítica requiere justificación. Este argumento lo defiende también Manfred Frank. Para él, el mito constituye la acreditación de prácticas sociales o culturales, de hechos naturales o históricos, mediante la reconducción a un pasado divino.[129] Contra tal sobreacentuación del momento aitiológico pueden plantearse algunas objeciones; de modo signifi-

127. K. Heinrich, *Anthropomorphe. Zum Problem des Antropomorphismus in der Religionsphilosophie,* Francfort, 1986, pág. 312. En una conversación, Heinrich aclara el valor preciso de la tematización del mito como «lo *suprimido* de la filosofía», en F. Rötzer (comp.), *Denken, das an der Zeit ist*, Francfort, 1987, págs. 129-143. Véase también «Interview mit Klaus Heinrich von H. Kurnitzky», en *Niemandsland*, 1-3 (1987), págs. 84-93.

128. K. Heinrich, «Das Floß der Medusa», en R. Schlesier (comp.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basilea-Francfort, 1985, págs. 335-370, aquí pág. 340.

129. M. Frank, *Der kommende Gott*, págs. 1-122, especialmente págs. 73 y sigs.

cativo, R. Heim hace uso del planteamiento de Roland Barthes para criticar a Frank: éste no se preguntaría qué es lo que el mito legitima. Tal como se especifica retomando a Frank, la «función comunicativa» (Frank) no niega la mistificadora, mediante la cual, como principio formal, interviene de cierto modo «estructural en los materiales de importancia y de sentido», de tal modo que la materialización en absoluto se anula sino más bien se refuerza.[130]

Partiendo de un análisis de los mitos del presente, Roland Barthes ha analizado la forma del mito como determinado modo de significación (designación).[131] En una síntesis de crítica de la ideología y estructuralismo, se trata de probar que es posible inculcar a cualquier sistema de signos otro sistema secundario de valores cuya sugestión se basa en hacer que parezca *natural* esta posición valorativa, transformando el sentido original. Para Barthes, el mito constituye un «sistema semiológico secundario»[132] que se aprovecha parasitariamente del «sentido» de un «signo» del sistema primario (por ejemplo, el lenguaje) como «forma» para que de este modo determinado «concepto» llegue al «lector», o sea, «al consumidor del mito». El objetivo consiste en transformar la historia en naturaleza; para ilustrarlo recurre al ejemplo del uniformado francés y del hombre negro que saluda la tricolor. El «mejor arma contra el mito» sería «mitificar» a este mismo mediante una tercera cadena semiológica, creando un «mito artístico». Barthes veía en los «pequeños mitos» coti-

130. R. Heim, «Rationalität, Mythos, Ideologie», en H. Holzhey y J.-P. Levraz (comps.), *Rationalitätskritik und neue Mythologien*, Berna-Stuttgart, 1984, págs. 62-82, aquí págs. 75 y sigs.

131. R. Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, 1957. Es particularmente importante el segundo capítulo, «Le mythe aujourd'hui», págs. 215-268.

132. Ibíd., pág. 221. Para lo que sigue, págs. 223 y sigs.

dianos (como ejemplo se refiere a una portada de la revista *Paris-Match*) petrificaciones del proceso histórico y solidificaciones de la ideología burguesa.[133]

Si en Barthes el análisis semiológico del mito se presenta en un contexto expresamente político,[134] para Bruno Liebrucks se trata del significado *lógico* del mito. La orientación central la constituye la obra *Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], de Hegel: sólo el concepto llega al mito. Debemos volver a creer lógicamente en la posibilidad de epifanías, y debemos superar la limitación de nuestra percepción moderna (que sólo nos deja ver objetos): «Un Júpiter que aparece en las nubes armado de relámpagos, sólo podría aparecer como hombre armado de relámpagos, no apareciendo igualmente [...] el hombre como hombre sino como objeto. Aquí, a la idiotización lógica le corresponde la regresión de la percepción que se ve a sí misma como sobria [...] Ni de lejos se contempla la idea de que podrían ser definiciones dentro de la percepción que reformulan algo que de otra manera no sería comunicable. Hemos de partir de esta limitación moderna, propia de la perspectiva de percepción, quizá también propia de la consciencia operativa cotidiana (*dem alltäglichen Arbeitsbewusst-sein*) de todos los tiempos. Las mutaciones de conciencia constituyen siempre también mutaciones dentro de la percepción».[135] Debemos huir de los «límites de la expe-

133. Véase M. Tager, «Myth and Politics in the Works of Sorel and Barthes», en *Journal of History of Ideas*, 4 (1986), págs. 625-639. Véanse asimismo las contribuciones que en sus reflexiones teóricas en parte siguen a Barthes, en R. Matthace (comp.), *Trivialmythen*, 1970.

134. Así también en U. Eco, *Trattato di semiotica generale,* Milán, 1975, pág. 364.

135. B. Liebrucks, *«Und». Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von*

riencia objetiva», escaparnos de las «leyes de la mera necesidad»; debemos de una vez dejar de ver en el fuego de la cueva platónica (es decir, la objetividad de la ciencia) el mismísimo sol. Sólo el enunciado lógico llega al mito: «Los héroes homéricos no necesitaban creer en los dioses. No hace falta creer en aquello que se ve. El progreso en nuestra consciencia parece que nos ha aportado una regresión en la percepción. Si tuviéramos falta de tal percepción, sólo la podríamos alcanzar por el camino del logos». Por consiguiente, Liebrucks rechaza vehementemente cualquier intento de remitización.

El planteamiento de Georg Picht está relacionado con el de Liebrucks. También Georg Picht apunta, en su primer curso magistral sistemático acerca de *Kunst und Mythos*, que data de los años 1972 y 1973, a una reconstrucción de la «génesis histórica de la consciencia contemporánea».[136] Igualmente, Picht recrimina a la discusión actual del mito (apoyada sobre todo en teorías de la recepción) que estaría excluyendo una cuestión decisiva: *qué* es un dios. «No sabemos qué significa la palabra dios [...].» La razón ilustrada moderna sería incapaz de comprender la esencia verdadera de los dioses del mito y, por tanto —puesto que el mito y la religión son inseparables— tampoco la de la religión, puesto que habría deformado la sensbilidad, destruido la naturaleza y negado a los dioses. Es necesario superar esta parcia-

---

Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Berna-Francfort-Las Vegas, 1979, pág. 47. Para lo que sigue, ibíd., págs. 48, 53. Véase, del mismo autor, «Sprache und Mythos», en G. Funke (comp.), *Konkrete Vernunft. Hommage à Erich Rothacker*, Bonn, 1958, págs. 253-280; también del mismo autor, *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*, Wurzburgo, 1982.

136. G. Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart, 1986, pág. 530. Para lo que sigue, ibíd., págs. 529, 489 y sigs., págs. 376, 524, 553 y sigs., pág. 35.

lidad de la Ilustración: «Cualquier racionalidad que fragmente y distorsione nuestra percepción no puede ser verdadera ella misma. La razón que sólo se puede lograr por el precio de la negación (*Verleugnung*) de nuestra corporeidad, constituye una antirrazón (*Wider-vernunft*)». Picht explica la marcha victoriosa de la conciencia moderna (deformada y deformadora) refiriéndose a las historias fascinantes en las cuales el arte (originalmente coincidente con la esencia del mito) se separó del mito. En ello, le guía la tesis de «que todas las estructuras fundamentales de nuestra cultura tuvieron su origen en el pensamiento mítico», y que la «irrupción [moderna] en la esfera mítica de los dioses» constituiría un «sacrilegio» y una «tragedia». La función original del mito antiguo la ve Picht —al igual que Blumenberg— en la dominación de las fuerzas originales amenazadoras: «La representación humana de los dioses griegos es transparente para los poderes que [...] a través de ellos van apareciendo y que crean aquella luz inquietante (*unheimlich*) que envuelve a los personajes divinos en el arte arcaico y clásico. Es ésta la alegría olímpica. Constituye el círculo mágico de una luminosidad en la que las fuerzas originales se vuelven visibles y al mismo tiempo dominadas». La comprensión del proceso descrito por Hegel como el «fin del arte», al final fomenta el conocimiento paradójico de «que todo pensamiento surge, de una manera ininteligible para nosotros, de esferas y estructuras que se escapan a nuestro conocimiento actual y que, a pesar de ello, constituyen todo conocimiento».

III

Algo que queda muy claro en la posición de Picht (que es consciente de su coincidencia con la teoría crítica): cualquier esfuerzo que apunte a una teoría filosófica adecuada al mito ha de pasar hoy día, ineludiblemente, por un análisis y una evaluación del proceso de la racionalización ilustrada, es decir, no puede ser sustituido por una toma de posición en cuanto a la civilización mundial técnica actualmente predominante. De la teoría de Jürgen Habermas se desprende con claridad especial esta necesidad. Siguiendo a Max Weber, Habermas interpreta las transiciones (desde la magia pasando por el habla y la escritura, hasta el nacimiento de cosmovisiones religiosas y metafísicas, continuando por la institucionalización de la ciencia en la época moderna, hasta que en la época avanzada de la modernidad surjan ámbitos de actuación regulados en función de criterios del derecho positivo) como el resultado de ciertos procesos de aprendizaje. Su modelo de la racionalización social[137] entiende la modernidad como caracterizada por una divergencia de los momentos de la razón: después de la disgregación de las cosmovisiones tradicionales, se habrían diferenciado (hasta el siglo XVIII) tres «complejos de racionalidad» o tres esferas culturales de valores, respectivamente: el mundo objetivo de la ciencia que se ocupa de las cuestiones relacionadas con la verdad (el mundo cognitivo), el mundo social de la moral y del derecho

137. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (a continuación TKH), vol. I. Francfort, 1981, especialmente págs. 320 y sigs. Véase M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vol. I, Tubinga, 1963[50], págs. 536-573. Para lo que sigue, véase mi obra *Gott an hat ein Gewand*, cap. IV, párrafo 1.

que tematiza cuestiones que tienen que ver con la justicia (el mundo normativo), y, finalmente, el mundo subjetivo del arte que trata de cuestiones de gusto (el mundo expresivo). Con esta tesis de la racionalización, Habermas sigue —además de la tesis de Durkheim referente a la diferenciación del mundo de la vida (divergencia de cultura, sociedad, personalidad)— los estudios sociológico-religiosos de Max Weber y su análisis de las cosmovisiones, es decir, de la transición de cosmovisiones religioso-metafísicas maduras (de las religiones avanzadas) hacia el pensamiento moderno.

La reconstrucción weberiana del proceso occidental de racionalización mide esta racionalización de las cosmovisiones basándose en el grado de superación del pensamiento mágico.[138] A través del proceso moderno de racionalización, la religión no sólo queda marginada, sino que también participa activamente de este proceso (especialmente en el judaísmo y la ascesis mundana del calvinismo). Por racionalización, Weber entiende en primer lugar la «etización» (*Ethisierung*) de la religión. La teoría de la racionalización histórico-empírica weberiana posee un trasfondo (encubierto) *teórico-axiológico* (*werttheoreti-scher Hintergrund*).[139] A saber, el proceso de racionalización es ambivalente; al fin y al cabo, el proceso de la desmitologización lleva a resultados no racionales. La visión de Weber del «casco de acero», cuya sustancia práctico-moral va desecándose,[140] la interpreta Habermas como la «inde-

138. Véase M. Weber, *Religionssoziologie I*, pág. 512.

139. Véase W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalischen Rationalismus,* Tubinga, 1979, pág. 30. También, del mismo autor *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Francfort, 1980; *Religion und Lebensführung,* 2 vols., Francfort, 1988. Véase A. Bogner, *Zivilisation und Rationalisierung,* Opladen, 1989, págs. 89 y sigs.

140. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, ed. J. Winckelmann, 2 vols.,

pendización de los subsistemas de la actuación racional-objetiva» que se liberan de sus bases axiológicas tradicionales,[141] y como «hipertrofia» de la complejidad de los sistemas.[142] Para la configuración última de Weber de sus pensamientos acerca de la temática religión/racionalización presentada en la obra publicada en 1915, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung,*[143] resulta decisiva la idea de que los mitos y la religión desempeñan un papel cada vez más insignificante, puesto que la racionalidad respecto a fines (*Zweckrationalität*) de la ciencia que se opone a la racionalidad respecto a valores (*Wertrationalität*) reclama para sí poder calcularlo todo y ejercer un dominio sobre las cosas y los hombres, pero que el mundo moderno al mismo tiempo no queda desmitificado totalmente, sino que más bien con el «desencanto» (*Entzauberung*) crece la necesidad de sentido, el deseo de religión. En los procesos de racionalización y renovación hay elementos tradicionales e irracionales.[144] Por un lado, «ya no [es necesario] recurrir, como hacía el hombre primitivo, para quien existían tales poderes, [...] a medios mágicos para dominar a los espíritus o para suplicarles. Los medios técnicos y el cálculo se ocupan

Hamburgo, 1972-1973, vol. I, págs. 188 y sigs. Esta teoría ha tenido gran influencia sobre Gehlen; véase, por ejemplo, A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft,* Hamburgo, 1957, pág. 91.

141. J. Habermas, TKH I, pág. 337.

142. Ibíd., II, págs. 232 sigs.; véanse págs. 275-293 .

143. M. Weber, en *Religionssoziologie I*, págs. 536-573.

144. Al respecto, véase J. Séguy, «Moderne Rationalisierung. "Entzauberung der Welt" bei Max Weber», en *Verabschiedung der (Post)Moderneß,* Tubinga, 1987, págs. 23-38. Véase W. J. Mommsen, «Rekonstruktion der Überlegungen Webers zum Verhältnis von Rationalisierung und Mythos», en *Mythos und Moderne,* págs. 382-404.

de ello. Éste es el significado primordial de la intelectualización.[145] Por otro lado, asistimos a que, en medio del mundo moderno, «los numerosos dioses antiguos pierden su encanto y, como poderes despersonalizados, surgen de sus tumbas para lograr el dominio sobre nuestras vidas y para iniciar entre ellos una vez más su lucha eterna» (*die alten vielen Götter entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, [...] ihren Gräbern [entsteigen], [...] nach Gewalt über unser Leben [streben] und [...] untereinander wieder ihren ewigen Kampf [beginnen]*).[146] Por consiguiente, la racionalización científica no ha destruido totalmente la irracionalidad de las esferas axiológicas de los valores y de la vida. En este contexto, Weber destaca el aprecio del que goza el arte en el mundo moderno, como antídoto contra la cada vez más intensa racionalización; de hecho —y este aspecto queda encubierto en Habermas— la estética filosófica encarna un impulso en contra de la modernidad, o sea, un impulso opuesto al proceso de diferenciación excluyente de las esferas de la vida y de los valores.

Habermas sigue la equiparación de Weber en cuanto a la modernidad y la racionalización. Completando a Weber, distingue tres etapas:[147] al principio tenemos la comprensión mítica del mundo. La racionalización («el desencanto») ética y cognitiva lleva a la aparición de una ética universalista de credos (*universalistische Gesinnungsethik*), y a la diferenciación excluyente de una posición teórica. En la medida en que las imágenes racionalistas del mundo (aún religiosas) se

145. M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», en M. W., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tubinga, 1982, págs. 582-613, aquí pág. 594.
146. Ibíd., pág. 605.
147. Véase J. Habermas, TKH I, págs. 296 y sigs.

aplican a ámbitos *profanos* de la vida y de la experiencia, nace finalmente —con la superación del desacoplamiento de teoría y praxis— la específica comprensión «moderna» del mundo como «implementación»,[148] es decir, como encarnación institucional y anclaje motivacional (*motivationale Verankerung*) de estructuras de conciencia desarrolladas culturalmente o como *transfer* de la comprensión cultural del mundo en el nivel de la actuación social. Esta disgregación —diagnosticada también con la ayuda del concepto de Piaget de la «descentración», al lado de la teoría de Weber de la racionalización del mundo de la vida— de la «unidad creadora de sentido de las cosmovisiones religioso-metafísicas», así como la competencia entre las esferas de valores que se van independizando,[149] constituyen para Habermas la condición necesaria para una sociedad emancipada.

Buena parte del primer volumen de la obra *Theorie des kommunikativen Handelns* la ocupa la discusión de dos formas de interpretación del mundo, a saber: el mito y la interpretación moderna del mundo. Habermas opera con un concepto de «mito» que —siguiendo a Lévi-Strauss— designa un saber arcaico, o sea, analogizante, y plantea la cuestión de con qué razones podemos afirmar que nuestra comprensión contemporánea del mundo sería superior a este mito. Habermas se refiere a los antagonismos entre la comprensión mítica del mundo y la moderna, a los contrastes entre las teorías de actuación en sociedades arcaicas y modernas, para demostrar «que el tipo (*Typus*) de actuación orientada racionalmente [...] de ninguna manera se puede hallar siempre y doquiera como caso normal de la práctica comunicati-

148. Ibíd., I, pág. 299.
149. Ibíd., I, pág. 333.

va cotidiana».[150] También aquí la teoría de Max Weber de una etización de las ideologías sirve de guía: después de Weber, el pensamiento mítico de las religiones tribales arcaicas se va racionalizando gradualmente, y finalmente se transforma en una ética universalista de credos, es decir, «se etiza» (*ethisiert*). Los contenidos de imágenes del mundo (*Weltbildinhalte*) reflejan las distintas soluciones del problema de la teodicea. La problemática ética fundamental (la cuestión relacionada con la distribución desigual de la fortuna entre los hombres) desborda los límites del mito; surge la necesidad de una explicación religiosa del sufrimiento (percibido como injusto, y que el mito sólo sabe interpretar como síntoma de una culpabilidad secreta), y así en las religiones de redención va cristalizándose una ética religiosa de credos. Habermas completa la teoría weberiana de la racionalización *ética* (vía dominio del mundo y huida del mundo) mediante una teoría de la racionalización cognitiva de ideologías (vía *vita activa* y *vita contemplativa*). Dentro de la «desmitologización del conocimiento del ente», se van separando la intervención instrumental y la interpretación teórica (de sucesos empíricos). Ello quiere decir «la diferenciación excluyente de una postura puramente teórica (desvinculada de la práctica) [...] y [...] la formación per se de un yo epistémico (*die Ausbildung eines epistemischen Ichs überhaupt*) que es capaz de entregarse a la intuición del ente, libre de afectos, intereses del mundo de la vida, prejuicios, etc.».[151] Remontándose a Blumenberg, Habermas persigue así el surgimiento de una cosmología fundada teóricamente en cosmovisiones metafísicas.

150. Ibíd., I, pág. 198.
151. Ibíd., I, pág. 295.

El mito se le aparece como *contraimagen* (*Gegenbild*) de una «correlación de momentos cognitivo-instrumentales, momentos práctico-morales, y momentos expresivos [...], en una praxis cotidiana todavía no racionalizada».[152] Destaca dos características principales del mito. Por un lado, su dimensión socioética estaría marcada por una «unión de la piedad a *órdenes de vida concretos* garantizados por la tradición».[153] La «unidad del mundo de la vida» puede asegurarse mediante «interpretaciones míticas del mundo»:[154] el antagonismo de distintas esferas de la vida queda neutralizado por el hecho de que «cada esfera [...] es representada por su propio poder original, que a su vez comunica con todos los demás poderes». La interpretación (mítica) del mundo orienta la estructura social en su conjunto.[155] En todo ello no está muy claro si Habermas entiende la comprensión del mundo primeramente como «etapa» precomunicativa «de la interacción mediada simbólicamente»[156] (basándose en un concepto excesivamente limitado de «símbolo»), o si la orientación de la actuación en las sociedades tribales es (por el sistema de parentesco como estructura social sustentante) fundamentalmente comunicativa. En cualquier caso, es el sistema de parentesco lo que ejerce la función de «nexo que mantiene unidos los mecanismos sistémicos y sociointegradores».[157] Esta función de abrazadera o de integración, respectivamente, la han asumido en la época moderna la moral y el derecho (como «normas de actuación de segundo or-

152. Ibíd., II, págs. 486 y sigs.
153. Ibíd., I, pág. 294.
154. Ibíd., I, pág. 334. Para lo que sigue, ibíd.
155. Ibíd., II, págs. 233 y sigs.
156. Ibíd., II, pág. 86.
157. Ibíd., II, pág. 253.

den»).[158] En las sociedades tribales arcaicas no existía aún la jurisprudencia como «*meta*institución»;[159] los actores se orientaban todavía siguiendo los valores axiológicos concretos de roles de parentesco. Las estructuras de reciprocidad del sistema de parentesco formaban un esquema de interpretación aprovechable de muchas maneras (en la relación con el mundo); por otro lado, «las categorías de sociedades arcaicas adquieren una significación constitutiva para las ideologías míticas».[160] Siguiendo a Malinowski, Habermas considera la «experiencia básica de las sociedades arcaicas» como la «experiencia del estar a merced y desprotegido de las contingencias de un entorno no dominado». El oleaje de las contingencias se suprime «interpretándolo» *(wird «weginterpretiert»)*, «la naturaleza y la cultura se proyectan en el mismo nivel», [161] lo cual es factible a través de la magia.

En enunciados como éstos, se muestra con la misma fuerza la influencia de Lévi-Strauss como en la determinación del segundo elemento, el elemento cognitivo del mito, como *fijación a la superficie de los fenómenos concretos*.[162] El «pensamiento salvaje» (*das wilde Denken*) es tanto un pensamiento concretista e intuitivo como un pensamiento en categorías de parecidos y de contrastes. En ambos aspectos, «el pensamiento primitivo» podría «compararse con etapas ontogenéticas de la evolución cognitiva».[163]

158. Ibíd., II, pág. 259.
159. Ibíd., II, pág. 261. Habermas, coincidiendo con Kohlberg, distingue tres fases de evolución del derecho.
160. Ibíd., I, pág. 77. Para lo que sigue, ibíd.
161. Ibíd., I, pág. 78.
162. Ibíd., I, pág. 295.
163. Ibíd., I, pág. 77.

Aunque Habermas se refiere aquí a la interpretación estructuralista del mito, el aprovechamiento de tesis de la obra de Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [*El pensamiento salvaje*], es muy selectivo y precisamente por ello abre la perspectiva para la diferenciación fundamental entre ambos conceptos del mito: si en Lévi-Strauss la referencia a la realidad predominante en el pensamiento científico moderno no se debe interpretar como progreso frente al «pensamiento salvaje», entonces el análisis del mito de Habermas se ve integrado en una teoría de la evolución que entiende la evolución genealógica como un proceso que revela en primer término un *progreso de racionalización*.[164] Sólo la senda del desarrollo occidental conduciría a una «comprensión del mundo totalmente descentrada».[165] Con ello, sin embargo, Habermas equipara *una* forma histórica determinada de racionalidad, ubicada en *una* cultura determinada, con la «mayoría de edad de la razón» *(Mündigkeit der Vernunft)* en general. En su concepto, las sociedades «arcaicas» poseen un valor sistemático. En el interés de una contrastación, Habermas identifica el mundo «primitivo» como etapa previa de la modernidad, y construye diferencias considerables de racionalidad entre el mito y la modernidad; sin embargo, en realidad las diferencias de racionalidad entre los individuos de las sociedades «primitivas» y los de la modernidad son considerablemente menores de lo que hace ver Habermas, y como precisamente de Lévi-Strauss se hubiese podido desprender a quien —además de a Gordelier— se refiere explícitamente en más de una ocasión.[166]

164. Al respecto, véase A. Linkenbach, *Opake Gestalten des Denkens,* Munich, 1986, pág. 83 (nota 24), especialmente págs. 97 y sigs.
165. J. Habermas, TKH I, pág. 275.
166. Ibíd., I, pág. 75.

La premisa más cuestionable, sin embargo, se halla detrás de la afirmación (recogida en Weber) de un «proceso universal histórico de la racionalización ideológica»,[167] dado que tal afirmación no es viable —el mismo Habermas lo admite— sin la suposición de una posición *universalista* en cuanto a la validez de estándares de racionalidad.[168] Detrás de la cuestión de un universalismo europeo se esconde el problema fundamental de si puede existir una racionalidad transcultural sin imperialismo cultural (europeo). Este problema ha adquirido virulencia en nuestros días debido a la victoria de la civilización técnico-científica (europea), que ha logrado la realización de una civilización global universal, tal como diagnosticó Heidegger con clarividencia. Spaemann ha agudizado la problemática en la pregunta de si Europa puede «asumir la responsabilidad de destruir todas las culturas tradicionales a través de una universalización de la objetivación científica del mundo y la correspondiente organización racional de la vida».[169] Con ello, a finales del siglo xx ha vuelto a irrumpir con toda su virulencia aquel problema básico que ha venido caracterizando el tratamiento contemporáneo del mito, por lo menos desde la época de Vico, a saber: el problema del encuentro de lo propio y de lo extraño. En la confrontación con culturas extrañas se ha de tratar de superar

167. Ibíd., I, pág. 76.

168. Véase ibíd., I, págs. 103, 199 y sigs. Véase igualmente la posición algo más moderada de J. Habermas, «Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen», en *Merkur*, 42-467 (1988), págs. 1-14; Habermas defiende su concepto de la razón comunicativa, tanto contra el pensamiento metafísico de la unidad (Henrich) como contra los planteamientos contextualistas; para él, la razón es, al mismo tiempo, contextual y trascendental.

169. R. Spaemann, «Universalismus oder Eurozentrismus», en *Merkur*, 42-474 (1988), págs. 706-712, aquí pág. 711.

los límites propios y de reconocer a lo extraño en toda su otredad, sin renunciar a lo propio, a fin de que, como lo expresa Hölderlin, se consiga «el aprovechamiento libre de lo propio».[170]

170. F. Hölderlin, StA 6, 1; pág. 426.

BIBLIOGRAFÍA

Bietenholz, Peter G., *Historia and fabula. Myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age,* Leiden, 1995.

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos,* Francfort, 1979, 1981[2].

Bohrer, Karl Heinz (comp.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Francfort, 1983.

Borchmeyer, D. (comp.), *Wege des Mythos in der Moderne. Richard Wagner: Der Ring der Nibelungen. Eine Münchner Ringvorlesung*, Munich, 1987.

Daniel, Stephen H., *Myth and Modern Philosophy*, Filadelfia, 1990.

Frank, Manfred, *Vorlesungen über die Neue Mythologie,* tomo 2, Francfort, 1982-1983.

Fuhrmann, M. (comp.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, 1971.

Gockel, Heinz, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik,* Francfort, 1981.

Graevenitz, Gerhart von, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit,* Stuttgart, 1987.

Graf, Fritz (comp.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Fritz, Stuttgart-Leipzig, 1993.

Gruppe, Otto, «Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit», en *Wilhelm Heinrich Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* 6 vols., Leipzig, 1909-1915, vol. supl. IV, Leipzig, 1921. Reimpr. Hildesheim,1965.

Hani, Jean (comp.), *Problèmes du mythe et de son interprétation*, París, 1978.

Holzhey, H. y Leyvrat, J.-P. (comps.), *Rationalitätskritik und neue Mythologien/Critique de la rationalité et nouvelles mythologies*, Berna-Stuttgart, 1984.

Horstmann, Axel, «Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart», en *Archiv für Begriffsgschichte*, 23 (1979), págs. 7-54, 197-245.

Kerényi, Karl (comp.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1967², 1976³, 1982.

Killy, Walter, (comp.), *Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*, Wiesbaden, 1974.

Koopmann, Helmut (comp.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahr-hunderts*, Francfort, 1979.

Lévi-Strauss, Claude, *Des symboles et leurs doubles*, París, Plon, 1989.

Plumpe, Gerhard, «Das Interesse am Mythos. Zur gegenwärtigen Konjunktur eines Begriffs», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19 (1975), págs. 236-253.

Pöggeler, Otto, «Topik und Philosophie», en Dieter Breuer y Helmut Schanze (comps.), *Topik*, Munich, 1981, págs. 95-123.

Poser, Hans (comp.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlín-Nueva York, 1979.

Rudolph, Enno (comp.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt, 1994.

Schlesier, R. y Faber, R. (comps.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Wurzburgo, 1986.

—, (comp.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basilea-Francfort, 1985.

—, (comp.), *Mythos*; contribuciones de M. Detienne, N. Loreaux, L. Kahn, R. Schlesier y J.-P. Vernant, Viena-Berlín, 1983.

Schmid, Hans Heinrich (comp.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988.

Schupp, Franz, *Mythos und Religion*, Düsseldorf, 1976.

Sebeok, Thomas A. (comp.), *Myth: A Symposium*, Bloomington, Ind., 1955.

Strich, Fritz, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, 2 tomos, Halle, 1910. Reimpr. Berna-Munich, 1970.

Vries, Jan de, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munich, 1961.

Wetzels, W. D. (comp.), *Myth and Reason. A Symposium*, Austin-Londres, 1973.

ÍNDICE DE NOMBRES

Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea
Christoph Jamme

El mito no puede clasificarse como "prelógico" –es decir, como expresión de una etapa infantil de la humanidad ya superada mediante la ciencia–, y tampoco reconvertirse precipitadamente en ese pensamiento científico que nos es tan familiar, pues en ambas maneras de abordarlo influyen esquemas de pensamiento, propios de la Ilustración, que hay que corregir: el mito no es aquello que se supera con la irrupción del pensamiento teórico, sino más bien una percepción de la realidad alternativa al pensamiento racional.

El presente volumen intenta reconstruir esta discusión sobre las teorías filosóficas del mito instalándola en una perspectiva global que alcanza hasta la última etapa del Renacimiento. Un punto clave de esta historia de la mitología filosófica se sitúa en el siglo XVIII, concretamente en la discusión sobre la "nueva mitología" que incluiría a Vico y a Herder. Y de ahí en adelante el texto se dedica a seguir la historia posterior de este programa hasta Nietzsche, desde el que parten dos líneas: una que se dirige hacia la teoría crítica y otra que va hacia Heidegger, dejando a la vez un amplio espacio para la teoría mítica de la actualidad (Lévi-Strauss, Blumenberg, Hübner, Habermas), que ocupa un lugar preponderante en la crítica de la racionalidad moderna.

Christoph Jamme, catedrático de la Universidad de Lüneburg, es también colaborador científico del Archivo Hegel de Bochum. Además es autor del libro *Gott an hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophisches Mythos-Theorien der Gegenwart* (1991).

Paidós Studio



Diseño: Mario Eskenazi

open access